René Guénon

CONSIDERAZIONI SULL'ESOTERISMO CRISTIANO

PARTE PRIMA

STRUTTURE E CARATTERISTICHE DELLA TRADIZIONE CRISTIANA

CAPITOLO PRIMO

A PROPOSITO DELLE LINGUE SACRE

Qualche tempo fa[1], abbiamo fatto incidentalmente notare che il mondo occidentale non aveva a sua disposizione altra lingua sacra che l'ebraico; questo, per la verità, è un fatto abbastanza strano che richiama alla mente alcune osservazioni; e anche se non si ha la pretesa di risolvere i diversi problemi che si pongono a questo proposito, la cosa non è priva d'interesse. È evidente che se l'ebraico può svolgere in Occidente questa funzione, ciò avviene in ragione della filiazione diretta fra le tradizioni giudaica e cristiana, e dell'incorporazione delle Scritture ebraiche ai Libri sacri dello stesso Cristianesimo; ma ci si può chiedere come mai quest'ultimo non abbia una lingua sacra che gli appartenga in proprio, per cui, in confronto alle altre tradizioni, il suo caso appare veramente eccezionale.

A questo riguardo, è importante innanzitutto non

[1] *Le « radici delle piante »*, nel numero di settembre 1946 di *Etudes Traditionnelles*, e riprodotto nel Cap. LXII di *Symboles Fondamentaux de la Science sacrée*.

confondere le lingue sacre con le lingue semplicemente liturgiche[2]: affinché una lingua possa svolgere quest'ultima funzione, è sufficiente in definitiva ch'essa sia « fissa », esente cioè da quelle continue variazioni che necessariamente subiscono quelle parlate[3]; le lingue sacre, invece, sono esclusivamente quelle in cui sono formulate le Scritture delle diverse tradizioni. Va da sé che ogni lingua sacra è anche, contemporaneamente ed a maggior ragione, la lingua liturgica o rituale della tradizione cui appartiene[4], ma non è vero l'inverso; cosí, il greco e il latino possono perfettamente, alla pari di altri idiomi antichi[5], essere impiegati come lingue liturgiche dal Cristianesimo[6], ma essi non sono affatto lingue sacre; anche supposto che possano aver avuto in altri tempi un carattere del genere[7], si tratterebbe in ogni caso di tradizioni

[2] Questo argomento riveste un'importanza notevole, tanto piú che abbiamo visto un orientalista definire come « lingua liturgica » l'arabo, il quale in realtà è una lingua sacra, con l'intenzione dissimulata, ma peraltro ben chiara per chi sa comprendere, di sminuire la tradizione islamica; e ciò è in rapporto con il fatto che il medesimo orientalista ha condotto nei paesi di lingua araba, d'altronde senza successo, una vera e propria campagna per l'adozione della scrittura a caratteri latini.

[3] Preferiamo dire « lingua fissa » che non « lingua morta », come abitualmente si fa, perché, fintanto che una lingua è impiegata per usi rituali, non si può dire, da un punto di vista tradizionale, che essa sia veramente morta.

[4] Diciamo liturgico o rituale in quanto il primo di questi due termini è applicabile con proprietà soltanto alle forme religiose, mentre il secondo ha un significato molto piú generale, che conviene ugualmente a tutte le tradizioni.

[5] In particolare il siriaco, il copto e lo slavo antico, in uso in diverse Chiese orientali.

[6] È sottinteso che abbiamo in vista solo le branche regolari e ortodosse del Cristianesimo; il Protestantesimo in tutte le sue forme, facendo uso soltanto di lingue volgari, non ha evidentemente, per essere precisi, alcuna liturgia.

[7] Il fatto che non si conoscano Libri sacri scritti in queste lingue non è una ragione sufficiente per mettere da parte in modo assoluto tale supposizione, perché ci furono certamente, nell'antichità, cose che non ci sono pervenute; esistono problemi che sarebbe ben difficile

scomparse, con le quali il Cristianesimo non ha evidentemente alcun rapporto di filiazione.

L'assenza di lingua sacra nel Cristianesimo colpisce ancor di piú se si considera che, anche per quanto riguarda le Scritture ebraiche il cui testo peraltro esiste, esso non si serve «ufficialmente» che di traduzioni greche o latine[8]. Quanto al Nuovo Testamento, è noto che non se ne conosce che il testo in greco e che è da questo che sono state fatte tutte le versioni in altre lingue, comprese l'ebraica e la siriaca; ora, almeno per i Vangeli, è assolutamente impossibile ammettere che sia stata questa la loro vera lingua, quella cioè in cui sono state pronunciate le parole stesse del Cristo. Potrebbe anche darsi che la loro prima stesura sia avvenuta in greco, pur essendo stati precedentemente trasmessi oralmente nella lingua originale[9]; ma allora ci si può chiedere perché la fissazione con la scrittura, quando ebbe luogo, non sia stata effettuata direttamente in questa stessa lingua, problema questo, cui sarebbe ben difficile rispondere. Comunque sia, tutto ciò non può non presentare inconvenienti sotto diversi aspetti, perché una lingua sacra è la sola a poter assicurare la rigorosa invariabilità del testo delle Scritture; le traduzioni da una lingua ad un'altra necessariamente variano, ed in piú non possono mai essere che approssimative, ogni lingua avendo modi d'espressione proprî che non corrispondono esattamente a quelli delle altre[10]; anche quando esse rendono abba-

risolvere attualmente, come per esempio, per quanto riguarda la tradizione romana, quello del vero carattere dei Libri Sibillini nonché della lingua in cui erano scritti.

[8] La versione dei Settanta e la Volgata.

[9] Questa semplice osservazione a proposito della trasmissione orale dovrebbe bastare a tacitare tutte le discussioni dei «critici» nella loro pretesa di datare i Vangeli, e sarebbe in effetti sufficiente. se i difensori del Cristianesimo non fossero essi stessi piú o meno influenzati dallo spirito antitradizionale del mondo moderno.

[10] Questo stato di cose non può che favorire gli attacchi degli

stanza bene il senso esteriore e letterale, apportano in ogni caso notevoli ostacoli alla penetrazione degli altri sensi piú profondi[11]; dal che è possibile rendersi conto delle difficoltà del tutto speciali che presenta lo studio della tradizione cristiana per chi non voglia attenersi a semplici apparenze piú o meno superficiali.

Ciò non significa affatto, beninteso, che manchino le ragioni per cui il Cristianesimo presenta questo carattere eccezionale di tradizione senza lingua sacra; al contrario ce ne devono certamente essere, ma bisogna riconoscere che a prima vista non sono chiare e, senza dubbio, per arrivare a scoprirle occorrerebbe un lavoro considerevole che non possiamo pensare di intraprendere; del resto, tutto ciò che si riferisce alle origini del Cristianesimo e ai suoi primi tempi è malauguratamente avvolto nell'oscurità. Ci si potrebbe anche chiedere se non ci sia qualche rapporto fra questa ed un'altra caratteristica che non è meno singolare: ci riferiamo al fatto che al Cristianesimo manca parimenti l'equivalente della parte propriamente «legale» delle altre tradizioni; questo è tanto vero, che per supplirvi esso ha dovuto adattare a suo proprio uso l'antico diritto romano, facendovi anche delle aggiunte le quali, pur potendo essere considerate specificamente cristiane, non hanno peraltro il loro fondamento nelle scritture stesse.[12]

« esegeti » modernisti; anche se esistessero testi in lingua sacra ciò non impedirebbe certo loro di discutere, pur profani come sono, ma allora sarebbe piú facile per tutti coloro che conservono ancora qualche cosa dello spirito tradizionale, di non sentirsi obbligati a tener conto delle loro pretese.

[11] Ciò è particolarmente evidente per quelle lingue sacre i cui caratteri hanno un valore numerico o propriamente geroglifico che spesso ha una grande importanza da questo punto di vista, e di cui una traduzione qualunque non lascia evidentemente sussistere alcunché.

[12] Servendosi di un termine preso a prestito dalla tradizione islamica si può dire che il Cristianesimo è privo di *shariyah*; cosa tanto

Mettendo insieme questi due fatti da una parte, e rammentando dall'altra, come abbiamo fatto osservare altrove, che certi riti cristiani appaiono in certo qual modo come un'« esteriorizzazione » di riti iniziatici, ci si può anche chiedere se il Cristianesimo originale non fosse in realtà qualcosa di molto diverso da quel che se ne può pensare attualmente: se non quanto alla dottrina in se stessa [13], almeno quanto ai fini in vista dei quali era stato costituito [14]. Quanto a noi, abbiamo voluto semplicemente mettere in rilievo dei problemi cui non pretendiamo certo di dare una risposta; ma, stante l'interesse che essi manifestamente presentano a diversi riguardi, sarebbe veramente auspicabile che qualcuno, il quale avesse a sua disposizione il tempo e i mezzi per fare le ricerche necessarie su questo soggetto, potesse un giorno o l'altro apportarvi qualche chiarimento.

piú rimarchevole in quanto, nella filiazione tradizionale che si può chiamare « abramica », esso si situa fra il Giudaismo e l'Islamismo i quali, al contrario, hanno entrambi una *shariyah* molto sviluppata.

[13] O forse si potrebbe dire, quella parte della dottrina che è generalmente nota ai giorni nostri; questa non è certamente cambiata, ma può darsi che in piú ci fossero altri insegnamenti, e certe allusioni dei Padri della Chiesa sembrano ben difficili da capire altrimenti; gli sforzi fatti dai moderni per sminuire la portata di queste allusioni non provano in definitiva che le limitazioni della loro mentalità.

[14] Lo studio di queste questioni condurrebbe anche a sollevare quella dei rapporti del Cristianesimo primitivo con l'Essenismo, il quale è d'altronde assai poco conosciuto, ma di cui si sa perlomeno che costituiva un'organizzazione esoterica di origine giudaica; sono state dette a questo proposito molte fantasticherie, mentre tale argomento è un altro che meriterebbe d'essere esaminato seriamente.

CAPITOLO SECONDO

CRISTIANESIMO E INIZIAZIONE

Non era nostra intenzione ritornare su argomenti attinenti il carattere proprio del Cristianesimo poiché pensavamo che quanto avevamo detto sia pure incidentalmente in diverse occasioni fosse sufficiente ad evitare ogni equivoco al riguardo[1]. Purtroppo abbiamo dovuto constatare di non essere riusciti nel nostro intento e che al contrario si sono prodotte a questo proposito, nella mente di un gran numero di nostri lettori, delle confusioni piuttosto preoccupanti tali da indurci a dare nuovamente qualche precisazione su diversi punti. Tuttavia facciamo ciò controvoglia, poiché dobbiamo premettere che non abbiamo mai sentito alcuna inclinazione a trattare in modo particolare questo soggetto a cagione

[1] Non abbiamo potuto evitare un certo stupore nell'apprendere che qualcuno ha pensato che « *Aperçus sur l'Initiation* » fosse, dei nostri libri, quello che riguarda soprattutto e piú direttamente il Cristianesimo; possiamo assicurare che, sia in quest'opera che altrove, non abbiamo inteso parlare del Cristianesimo se non nella misura in cui era strettamente necessario per la comprensione di quanto andavamo esponendo, e, se si può dire, in funzione delle questioni che dovevamo trattare. Ciò che non è meno sorprendente è che alcuni lettori, che assicurano d'aver seguito attentamente e costantemente tutto quanto abbiamo scritto, abbiamo creduto di trovare in questo libro qualcosa di nuovo sull'argomento, mentre che nel rispondere alle loro osservazioni non abbiamo fatto altro che riprodurre puramente e semplicemente le considerazioni già espresse in articoli apparsi precedentemente in *Le Voile d'Isis* e *Études Tradionnelles*.

di svariati motivi, di cui il primo è l'oscurità quasi impenetrabile che circonda tutto quanto riguarda le origini ed i primi tempi del Cristianesimo, oscurità tale che, a ben riflettere, non sembra puramente accidentale, ma espressamente voluta; questa osservazione è del resto da ritenere in connessione con quanto diremo in seguito.

A dispetto di tutte le difficoltà risultanti da questo stato di cose, vi è tuttavia almeno un punto che non sembra incerto e che d'altronde non è stato contestato da nessuno di coloro che ci hanno messo a parte delle loro osservazioni, ma sul quale anzi alcuni si sono appoggiati per formulare certe loro obiezioni: ed è che il Cristianesimo alle sue origini, lungi dall'essere quella religione o tradizione exoterica conosciuta attualmente con questo nome, aveva, tanto per i suoi riti che per la sua dottrina, un carattere essenzialmente esoterico e per conseguenza iniziatico. Si può trovarne una conferma nel fatto che la tradizione islamica considera il Cristianesimo primitivo come una *tariqah*, cioè una via iniziatica, e non come una *shariyah*, ossia una legislazione d'ordine sociale riguardante la totalità degli individui; ciò è talmente vero che, in seguito, vi si dovette supplire con l'istituzione di un diritto « canonico »[2], il quale non fu in realtà che un adattamento dell'antico diritto romano, qualcosa dunque che pervenne completamente dal di fuori e che non fu affatto uno sviluppo di quanto era contenuto orignariamente nel Cristianesimo stesso. Del resto è incontestabile che nel Vangelo non si trova alcuna prescrizione che possa presentare un carattere legale nel vero senso della parola; il ben noto « Date a Cesare quel che è di Cesare... » ci sembra a questo ri-

[2] A questo proposito è interessante notare che in arabo la parola *qanûn*, di derivazione greca, viene impiegata per designare ogni legge adottata per motivi puramente contingenti e non facente parte integrale della *shariyah*, o legislazione tradizionale.

guardo molto significativo: esso implica formalmente, per tutto quanto è d'ordine esteriore, l'accettazione di una legislazione del tutto estranea alla tradizione cristiana e che non poteva essere che quella esistente di fatto nell'ambiente d'origine, allora incorporato nell'Impero romano. Tale situazione avrebbe certamente rappresentato una lacuna delle piú gravi qualora il Cristianesimo fosse stato già allora quel che sarebbe diventato in seguito; se si pensa che questa tradizione doveva in effetti comportare sia un exoterismo che un esoterismo e che doveva soprattutto trovare un'applicazione nel dominio exoterico, l'esistenza d'una simile lacuna sarebbe stata non solo inspiegabile ma anche veramente inconcepibile per una tradizione ortodossa e regolare. Se invece il Cristianesimo alle origini possedeva il carattere di cui abbiamo innanzi detto, la cosa si spiega facilmente, trattandosi allora non piú d'una lacuna, ma d'una astensione intenzionale d'intervenire in un dominio che, per definizione, non poteva riguardarlo.

Affinché ciò fosse possibile occorreva che la Chiesa cristiana, nei primi tempi, costituisse un'organizzazione chiusa o riservata in cui non erano ammessi tutti indistintamente, ma solo coloro che possedevano le qualificazioni necessarie per ricevere validamente l'iniziazione in una forma che si può chiamare « cristica »; e si potrebbero trovare senza dubbio indizi che dimostrano che fu veramente cosí, quantunque essi siano alla nostra epoca generalmente incompresi, non solo, ma a causa della tendenza moderna a negare l'esoterismo, si cerca troppo sovente, in modo piú o meno cosciente, di sviare la comprensione del loro vero significato[3].

[3] Abbiamo avuto sovente l'occasione di constatare questo modo di procedere per esempio nell'interpretazione attuale dei Padri della Chiesa, e piú in particolare dei Padri greci: ci si sforza, per quanto possibile, di sostenere che è a torto che si vorrebbe scorgere in essi delle allusioni esoteriche, e quando la cosa diventa del tutto impos-

Questa Chiesa era insomma paragonabile sotto questo aspetto al *Sangha* buddista, dove l'ammissione aveva anche le caratteristiche di una vera iniziazione[4], che si ha l'abitudine di paragonare con ragione a un « ordine monastico », almeno nel senso che i suoi particolari statuti non erano destinati, cosí come quelli d'un ordine monastico in senso cristiano, ad essere estesi all'intera società in seno alla quale tale organizzazione era stata costituita[5]. Sotto questo aspetto, il caso del Cristianesimo non è dunque unico fra le diverse forme tradizionali conosciute, e questa constatazione ci sembra atta a diminuire lo stupore che certuni potrebbero provare al riguardo; è forse piú difficile spiegare come in seguito abbia cambiato completamente di carattere, cosí come lo dimostra tutto ciò che ci circonda, ma è questa una questione che esamineremo in seguito.

Veniamo ora all'obiezione che ci è stata rivolta e alla quale facevamo allusione piú sopra: dal momento che i riti cristiani, e in particolare i sacramenti, avevano un carattere iniziatico, come mai hanno potuto perderlo per diventare semplici riti exoterici? Ciò è impossibile ed anche contradditorio – ci è stato detto – perché il carattere iniziatico è permanente ed immutabile e non può venir cancellato, e quindi si tratterebbe solo d'ammettere che, a causa delle circostanze e dell'ammissione di un gran numero di individui non qualificati, ciò che in

sibile, non si esita a rimproverarli ed a dichiarare che si trattò da parte loro d'una incresciosa debolezza.

[4] Vedi. A. K. Coomaraswamy: *L'ordination bouddhique est-elle une initiation?*, nel n° di luglio 1939 di *Études Traditionnelles*.

[5] È questa estensione illegittima che in seguito diede luogo nel Buddismo indiano a certe deviazioni quali la negazione delle caste: il Budda non doveva tener conto di queste all'interno d'una organizzazione chiusa i cui membri dovevano, almeno in linea di massima, essere al di là di tale distinzione, ma il volerla sopprimere in seno all'ambiente sociale costituiva una formale eresia dal punto di vista della tradizione indú.

origine era una iniziazione effettiva si trovò ridotto ad avere solo piú il valore d'una iniziazione virtuale. Vi è in ciò un errore che ci appare molto evidente: l'iniziazione, come abbiamo piú volte precisato, conferisce effettivamente a coloro che la ricevono un carattere che è acquisito una volta per tutte e che è veramente incancellabile; ma questa nozione della permanenza del carattere iniziatico s'applica agli esseri umani che lo possiedono e non ai riti o all'azione dell'influenza spirituale alla quale questi sono destinati a servire da veicolo; è assolutamente ingiustificato volerla trasferire da uno all'altro di questi due casi e ciò equivarrebbe anche ad attribuirle in realtà un significato del tutto diverso, e, da parte nostra, siamo certi di non aver mai detto nulla che potesse dar luogo ad una tale confusione. Per sostenere questa obiezione, si fa notare che l'azione che si esercita nei sacramenti cristiani è propria dello Spirito Santo, il che è perfettamente esatto ma completamente al di fuori della questione; d'altronde, che l'influenza spirituale sia designata cosí, conformemente al linguaggio cristiano, o altrimenti, seguendo la terminologia propria di questa o quell'altra tradizione, è pur sempre vero che la sua natura è essenzialmente trascendente e soprainviduale poiché, se cosí non fosse, non si tratterebbe affatto d'una influenza spirituale, ma d'una semplice influenza psichica; ma ciò ammesso, cosa potrebbe impedire che la medesima influenza, o un'influenza della stessa natura, agisse seguendo modalità diverse e in dominî pure diversi; e inoltre, essendo questa influenza in se stessa d'ordine trascendente, dovrebbero necessariamente anche esserlo i suoi effetti in ogni circostanza?* Non vediamo proprio perché dovrebbe essere cosí,

* Facciamo incidentalmente notare che ciò avrebbe per conseguenza, per esempio, d'interdire alle influenze spirituali la produzione di effetti concernenti semplicemente l'ordine corporeo, quali le guarigioni miracolose.

e siamo anzi certi del contrario; in effetti, ci siamo sempre preoccupati di precisare che un'influenza spirituale interviene sia nei riti exoterici che in quelli iniziatici, ma è ovvio che nei due casi gli effetti che essa produce non possono affatto essere dello stesso ordine, ché altrimenti la distinzione tra i due dominî corrispondenti non avrebbe piú ragione d'esistere[7]. Non comprendiamo inoltre perché non sia ammissibile che l'influenza che opera attraverso i sacramenti cristiani, dopo aver agito in un primo tempo nell'ordine iniziatico, abbia in seguito, in altre condizioni e per ragioni dipendenti dalle medesime, fatto discendere la sua azione nel dominio semplicemente religioso ed exoterico, cosicché i suoi effetti furono da allora limitati a certe possibilità d'ordine esclusivamente individuale aventi per fine la « salvezza », pur conservando nelle apparenze esteriori gli stessi supporti rituali; questi erano infatti di istituzione cristica e in mancanza d'essi non vi sarebbe nemmeno piú stata una tradizione propriamente cristiana. Che in realtà ciò si sia effettivamente verificato e che di conseguenza, allo stato attuale delle cose ed anche a partire da una epoca già molto lontana, non si possano piú considerare i riti cristiani come aventi un carattere iniziatico, è un punto sul quale è necessario insistere con maggior precisione; ma dobbiamo d'altra parte far notare che dire che hanno « perduto » questo carattere comporta una certa impropietà di linguaggio, come se questo fatto fosse stato qualcosa di puramente accidentale; noi riteniamo, al contrario, che si trattò di un adattamento che, malgrado le spiacevoli conseguenze che forzatamente

[7] Se veramente l'azione dello Spirito Santo si esercitasse solo nel dominio esoterico, poiché è l'unico veramente trascendente, domanderemmo ai nostri contradittori, che sono cattolici, cosa si dovrebbe allora pensare della dottrina secondo cui Egli interviene nella formulazione dei dogmi piú evidentemente exoterici.

ebbe a certi riguardi, fu pienamente giustificato e reso necessario dalle circostanze di tempo e di luogo.

Se si ha presente quel che era a quell'epoca la situazione del mondo occidentale, cioè dell'insieme dei paesi che facevano allora parte dell'Impero romano, ci si può facilmente rendere conto che, se il Cristianesimo non fosse « disceso » nel dominio exoterico, questo mondo, nel suo insieme, sarebbe stato presto privato d'ogni tradizione: le tradizioni esistenti, e soprattutto la tradizione greco-romana allora predominante, avevano infatti raggiunto un'estrema degenerazione che indicava che il loro ciclo d'esistenza stava per concludersi[8]. Questa « discesa », insistiamo, non fu per nulla dunque un fatto accidentale o una deviazione, bisogna invece considerarla come avente un carattere veramente « provvidenziale » poiché evitò all'Occidente di cadere già allora in una situazione che sarebbe stata insomma paragonabile a quella in cui si trova attualmente Il momento in cui doveva prodursi una perdita generale della tradizione, come quello che caratterizza propriamente i tempi moderni non era ancora giunto, occorreva dunque che vi fosse un « raddrizzamento », e solo il Cristianesimo poteva operarlo, ma alla condizione di rinunciare al carattere esoterico e « riservato » che possedeva all'origine[9];

[8] Naturalmente, parlando del mondo occidentale nel suo insieme, facciamo eccezione per una *élite* che non solo comprendeva la propria tradizione dal punto di vista esteriore, ma che, inoltre, continuava a ricevere l'iniziazione ai misteri; la tradizione avrebbe potuto cosí conservarsi ancora per un certo periodo e in un ambiente sempre piú ristretto, ma ciò esula dalle nostre considerazioni, perché è della generalità degli Occidentali che qui si tratta ed è per essa che il Cristianesimo venne a sostituire le antiche forme tradizionali, proprio nel momento in cui queste si riducevano ad essere per i piú solo delle « superstizioni » nel senso etimologico della parola.

[9] Sotto questo aspetto, si potrebbe dire che il passaggio dall'esoterismo all'exoterismo costituí un effettivo « sacrificio », il che è del resto vero per ogni « discesa » dello spirito.

in tal modo il « raddrizzamento » non fu solo benefico per l'umanità occidentale, il che è troppo evidente per dovervi insistere, ma fu nel contempo, come lo è necessariamente ogni azione « provvidenziale » che intervenga nel corso della storia, in perfetto accordo con le stesse leggi cicliche.

È probabilmente impossibile assegnare una data precisa a questo cambiamento che fece del Cristianesimo una religione nel senso proprio della parola e una forma tradizionale rivolta a tutti indistintamente; ma tuttavia è certo che era già un fatto compiuto all'epoca di Costantino e del Concilio di Nicea, cosicché quest'ultimo non ebbe che a « sanzionarla », se cosí può dirsi, inaugurando l'era delle formulazioni « dogmatiche » destinate a costituire una presentazione puramente exoterica della dottrina[10].

Ciò d'altra parte comportava qualche inevitabile inconveniente, poiché il rinchiudere la dottrina in formule definite e limitate rendeva molto piú difficile, anche a coloro che ne erano veramente capaci, di penetrarne il senso profondo; inoltre, le verità d'ordine piú propriamente esoterico, che per la loro stessa natura erano fuori della comprensione dei piú, non potevano piú venire presentate che come dei « misteri » nel senso che questa parola ha assunto volgarmente, vale a dire che agli occhi dell'uomo comune esse non dovevano tardare ad apparire come qualcosa che è impossibile comprendere e persino proibito di cercare d'approfondire. Questi inconvenienti non erano tuttavia tali da potersi opporre

[10] Nel contempo, la « conversione » di Costantino implicò, con un atto ufficiale dell'autorità imperiale, il riconoscimento del fatto che la tradizione greco-romana doveva ormai considerarsi estinta, anche se naturalmente, per lungo tempo ancora, ne sussistettero dei residui che non potevano che degenerare sempre piú fino a scomparire definitivamente, e che piú tardi vennero designati con il termine spregiativo di « paganesimo ».

alla costituzione del Cristianesimo in forma tradizionale exoterica o da impedirne la legittimità, visto l'immenso vantaggio che doveva, come già abbiamo detto, derivarne al mondo occidentale; del resto se il Cristianesimo come tale cessava cosí d'essere iniziatico, restava ancora la possibilità che sussistesse, nel suo interno, un'iniziazione specificamente cristiana per l'*élite* che non poteva accontentarsi del solo punto di vista dell'exoterismo e rinchiudersi nelle limitazioni a questo inerenti; ma è questo ancora un altro problema che dovremo esaminare piú tardi.

Va osservato che questo cambiamento nel carattere essenziale e, si potrebbe dire, nella natura stessa del Cristianesimo, spiega perfettamente il motivo per cui, come abbiamo detto all'inizio, tutto quanto l'aveva preceduto sia stato deliberatamente avvolto d'oscurità, e anche come non abbia potuto essere diversamente. È evidente infatti che la natura del Cristianesimo originale, in quanto essenzialmente esoterica ed iniziatica, doveva rimanere completamente ignorata da coloro che venivano ora ammessi nel Cristianesimo diventato exoterico; di conseguenza, tutto quanto poteva far conoscere o solamente far supporre cosa era stato realmente il Cristianesimo ai suoi inizi doveva essere per loro ricoperto di un velo impenetrabile. Non sta a noi beninteso ricercare con quali mezzi un tale risultato poté essere ottenuto, ciò sarebbe piuttosto compito degli storici, qualora venisse loro in mente di porsi questo problema, che d'altronde sembrerebbe loro senza dubbio pressoché insolubile non potendo applicarvi i loro metodi abituali né basarsi su « documenti » che evidentemente in un simile caso non possono esistere; ma quello che a noi qui interessa è solamente di constatare la cosa e di comprenderne la vera ragione. Aggiungeremo che, in queste condizioni, e contrariamente a quanto potrebbero pensare gli amatori di spiegazioni razionali che sono anche sem-

pre spiegazioni superficiali e « sempliciste », questo « oscuramento » delle origini non può assolutamente attribuirsi ad ignoranza,. evidentemente impossibile, da parte di coloro che dovevano essere tanto piú coscienti della trasformazione del Cristianesimo per avervi avuto una parte piú o meno diretta, né tantomeno si può pretendere, secondo un pregiudizio molto diffuso tra i moderni che prestano troppo volentieri agli altri la loro propria mentalità, che vi fu da parte di costoro una manovra « politica » e interessata, dalla quale non vediamo bene quale profitto avrebbero potuto in effetti trarre. La verità è che ciò fu rigorosamente richiesto dalla natura stessa delle cose al fine di mantenere, in conformità con l'ortodossia tradizionale, la distinzione profonda tra i due domini exoterico ed esoterico [11].

Certuni potranno forse domandarsi cosa avvenne, dopo un simile cambiamento, degli insegnamenti del Cristo i quali, per definizione stessa, costituivano il fondamento del Cristianesimo e dai quali esso non avrebbe potuto scostarsi senza cessare di meritare tale nome, né si riesce a vedere cosa avrebbe potuto supplirvi senza compromettere quel carattere « non-umano » in mancanza del quale non vi è piú alcuna tradizione autentica. In realtà, questi insegnamenti non sono stati da ciò modificati né alterati in nessun modo quanto alla « lettera », e l'immutata conservazione del testo dei Vangeli e degli altri scritti del Nuovo Testamento, risalenti evidente-

[11] Abbiamo già fatto notare altrove che la confusione tra questi due domini è una delle cause che piú frequentemente danno luogo alla formazione di « sette » eterodosse; è anzi certo che il sorgere d'un certo numero delle antiche eresie cristiane non possa avere altra origine; si comprendono cosí le precauzioni che furono prese onde evitare per quanto possibile questa confusione, e di cui non si può affatto contestare l'efficacia anche se, da un altro punto di vista, si è portati a dolersi che esse abbiano avuto l'effetto secondario d'apportare difficoltà quasi insuperabili per uno studio approfondito e completo del Cristianesimo.

mente al primo periodo del Cristianesimo, ne costituisce una prova evidente[12]; quel che è mutato è solamente la loro comprensione o, se si preferisce, la prospettiva secondo la quale sono intesi, nonché il significato che di conseguenza vien loro attribuito, senza che d'altronde si possa dire che sia in qualche modo falso o illegittimo, poiché è ovvio che le stesse verità sono suscettibili di ricevere applicazioni in dominî diversi in virtú delle corrispondenze che esistono tra tutti gli ordini di realtà. Vi sono tuttavia prescrizioni le quali, concernendo specialmente coloro che seguono una via iniziatica e che sono quindi applicabili in un ambiente ristretto e in qualche modo qualitativamente omogeneo, diventano di fatto impraticabili se si vuole applicarli all'insieme della società umana; di ciò si ha un esplicito ricoonscimento nel fatto che tali prescrizioni sono considerate solamente come « consigli di perfezione »[13] a cui non si attribuisce nessun carattere di obbligatorietà, il che equivale a dire che ciascuno è tenuto a seguire la via evangelica non solo nella misura delle proprie capacità, il che è ovvio, ma anche compatibilmente alle circostanze contingenti in cui si trova, e ciò è in effetti tutto quanto si può ragionevolmente pretendere da chi non aspiri ad andar oltre la semplice pratica exoterica[13].

Per quanto riguarda la dottrina propriamente detta, se vi sono verità che possono essere comprese sia exote-

[12] Anche se si ammettessero, e non è il nostro caso, le pretese conclusioni della « critica » moderna, la quale con intenzioni chiaramente antitradizionali fa di tutto per attribuire a tali scritti date le piú « tardive » possibili, questi sarebbero certamente ancora anteriori alla trasformazione di cui parliamo.

[13] Non intendiamo riferirci agli abusi a cui questa specie di restrizione o di « minimizzazione » ha potuto talvolta dar luogo, ma alle necessità reali d'un adattamento a un ambiente sociale comprendente individui il piú possibile differenti ed ineguali quanto al loro livello spirituale ed ai quali un exoterismo deve tuttavia rivolgersi allo stesso titolo e senza alcuna eccezione.

ricamente che esotericamente, secondo i significati corrispondenti a gradi diversi di realtà, ne esistono altre che, essendo pertinenti esclusivamente all'esoterismo e non avendo nessun equivalente al di fuori di questo, diventano del tutto incomprensibili quando si tenta di portarle nel dominio exoterico; ci si deve allora limitare ad esprimerle puramente e semplicemente sotto la forma di enunciazioni « dogmatiche », senza mai tentare di darne la pur minima spiegazione: sono queste le verità che costituiscono propriamente ciò che si è convenuto chiamare i « misteri » del Cristianesimo. A dire il vero, l'esistenza stessa di questi « misteri » sarebbe interamente ingiustificata se non si ammettesse il carattere esoterico del Cristianesimo delle origini; tenendone invece conto, essa appare come una conseguenza normale ed inevitabile dell'« esteriorizzazione » mediante la quale il Cristianesimo, pur conservando la stessa forma quanto alle apparenze, sia nella dottrina che nei riti, è diventato quella tradizione exoterica e specificamente religiosa che conosciamo oggigiorno.

[14] Questa pratica exoterica può definirsi come il minimo necessario e sufficiente per assicurare la « salvezza », poiché è questo l'unico fine al quale è effettivamente destinata.

CAPITOLO TERZO

CRISTIANESIMO E INIZIAZIONE

Fra i riti cristiani, o piú precisamente fra i sacramenti che ne costituiscono la parte piú essenziale, quelli che presentano maggior similitudine con dei riti d'iniziazione e che, se effettivamente ebbero questo carattere all'origine[1], per conseguenza devono venirne considerati come l'« esteriorizzazione », sono naturalmente quelli che non possono essere ricevuti che una sola volta, primo fra tutti il battesimo.

Questo sacramento, mediante il quale il neofita era ammesso nella comunità cristiana e in certo qual modo « incorporato » ad essa, doveva evidentemente, fin tanto che questa fu una organizzazione iniziatica, costituire la prima iniziazione, vale a dire l'inizio dei « piccoli misteri », cosí com'è d'altronde indicato chiaramente dal carattere di « seconda nascita » che, sia pure con un'applicazione diversa, ha conservato nel dominio exoterico. Aggiungiamo subito, per non dovervi poi ritornare, che la confermazione o cresima sembra segnasse l'accesso ad un grado superiore corrispondente verosimilmente al raggiungimento dei « piccoli misteri »; quanto all'ordi-

[1] Dicendo riti d'iniziazione, intendiamo quelli che hanno propriamente per scopo la comunicazione stessa dell'influenza iniziatica; va da sé che, al di fuori di questi, possono esistere altri riti iniziatici, cioè riservati ad una *élite* che aveva già ricevuto l'iniziazione: cosí, per esempio, si può pensare che l'Eucarestia sia stata originariamente un rito iniziatico in questo senso, ma non un rito d'iniziazione.

ne, che adesso dà soltanto la possibilità di esercitare certe funzioni, non può essere che l'« esteriorizzazione » di una iniziazione sacerdotale, riferentesi come tale ai « grandi misteri ». Per rendersi conto che, in quel che si potrebbe chiamare il secondo stadio del Cristianesimo, i sacramenti non hanno piú alcun carattere iniziatico e non sono veramente altro che riti puramente exoterici, basta considerare il caso del battesimo, poiché tutto il resto ne consegue direttamente.

Malgrado l'« oscurazione » di cui abbiamo parlato, si sa che all'origine, per conferire il battesimo, ci si attorniava di rigorose precauzioni e che quelli che dovevano riceverlo erano sottoposti a una lunga preparazione. Attualmente, in certo qual modo avviene il contrario, e sembra che si sia fatto tutto il possibile per facilitare al massimo il conferimento di questo sacramento, poiché non soltanto viene amministrato a tutti indistintamente, senza che alcun problema di qualificazione e di preparazione abbia a porsi, ma anche può essere conferito validamente da chiunque, mentre gli altri sacramenti non lo possono essere che da coloro, preti o vescovi, i quali esercitano una funzione rituale determinata. Queste facilitazioni, come il fatto che i bambini siano battezzati al piú presto possibile dopo la nascita, cosa che esclude evidentemente l'idea d'una qualsiasi preparazione, non possono spiegarsi che con un radicale cambiamento nella concezione stessa del battesimo, cambiamento in seguito al quale esso fu considerato come una condizione indispensabile per la « salvezza », e che doveva per conseguenza essere assicurata al piú gran numero possibile di individui, mentre primitivamente si trattava di tutt'altra cosa. Questo modo di vedere, secondo il quale la « salvezza », scopo finale di tutti i riti exoterici, è legata necessariamente all'ammissione nella Chiesa cristiana, non è insomma che una conseguenza di quella specie di « esclusivismo » che è

inevitabilmente inerente al punto di vista di ogni exoterismo in quanto tale. Non reputiamo utile insistervi oltre, poiché è sin troppo chiaro che un rito conferito a dei neonati, e senza la minima preoccupazione di accertarsi in qualche modo delle loro qualificazioni, non può avere il carattere ed il valore di un'iniziazione, anche puramente virtuale; del resto sulla possibilità della sopravvivenza di un'iniziazione virtuale per mezzo dei sacramenti cristiani torneremo molto presto.

Segnaleremo ancora per inciso un punto non privo d'importanza: nel Cristianesimo attuale, contrariamente a quanto avveniva alle origini, tutti i riti senza eccezione sono pubblici; tutti possono assistervi, persino a quelli che dovrebbero sembrare piú particolarmente « riservati », come l'ordinazione di un sacerdote o la consacrazione di un vescovo, e a maggior ragione a un battesimo o ad una cresima. Ora, questa sarebbe una cosa inammissibile se si trattasse di riti d'iniziazione, i quali normalmente non possono essere compiuti che in presenza di coloro che hanno già ricevuto la stessa iniziazione[2]; fra la pubblicità da una parte e l'esoterismo e l'iniziazione dall'altra, vi è evidentemente incompatibilità. Consideriamo tuttavia questo argomento come secondario, perché, se non ve ne fossero altri, si potrebbe sostenere che non si trattò che di un abuso dovuto ad una certa degenerazione, riscontrabile talvolta in una organizzazione iniziatica senza che questa debba a causa di ciò perdere il suo carattere proprio; ma abbiamo visto che, precisa-

[2] In seguito all'articolo sull'ordinazione buddista che abbiamo menzionato precedentemente (nella 1ª parte di questo studio) ponemmo a A. K. Coomaraswamy una domanda concernente questo soggetto; egli ci confermò che questa ordinazione non fu mai conferita che in presenza dei soli membri della *Sangha*, composto unicamente da coloro i quali l'avevano già ricevuta, ad esclusione non solo degli estranei al Buddismo, ma anche degli aderenti « laici », che non erano poi altro che associati « esteriori ».

mente, la discesa del Cristianesimo nell'ordine exoterico non deve in nessun modo essere considerata come una degenerazione e, d'altronde le altre ragioni che esporremo sono sufficienti a dimostrare che, in realtà, non può piú esservi nel suo ambito alcuna iniziazione.

Se vi fosse ancora una iniziazione virtuale, come ritengono alcuni fra coloro che ci hanno mosso le loro obiezioni, e se per conseguenza quelli che hanno ricevuto i sacramenti cristiani, o anche il solo battesimo, non avessero da quel momento alcun bisogno di ricercare un'altra forma d'iniziazione[3], come si potrebbe spiegare l'esistenza di organizzazioni iniziatiche specificamente cristiane, come ve ne furono incontestabilmente durante tutto il medio evo, e qual era allora la loro ragion d'essere, giacché i loro riti particolari sarebbero stati nient'altro che una copia dei riti ordinari del Cristianesimo? Si dirà che questi costituiscono o rappresentano solamente un'iniziazione ai « piccoli misteri », sicché la ricerca di un'altra iniziazione si sarebbe imposta a quanti avessero voluto andare piú lontano ed accedere ai « grandi misteri »; ma, a parte che è molto improbabile, per non dire impossibile, che tutti coloro che entrarono in tali organizzazioni fossero stati pronti ad affrontare questo dominio, vi è contro tale supposizione un fatto decisivo, e cioè l'esistenza dell'ermetismo cristiano, poiché, per definizione stessa, l'ermetismo è precisamente attinente ai « piccoli misteri »; per non parlare delle iniziazioni di mestiere, che pure si riferiscono a questo stesso

[3] Invero, temiamo che questo sia, per molti, il principale motivo che li spinge a persuadersi che i riti cristiani hanno conservato un valore iniziatico: in fondo essi vorrebbero dispensarsi da ogni collegamento iniziatico regolare e nondimeno pretendere di ottenere dei risultati di questo ordine; anche se ammettono che tali risultati non possono essere che eccezionali nelle presenti condizioni, volentieri ciascuno si crede destinato ad essere fra le eccezioni: è ovvio che si tratta di una deplorevole illusione

dominio, e che, anche nei casi in cui non possono essere definite specificamente cristiane, richiedevano nondimeno da parte dei loro membri, in un paese cristiano, la pratica dell'exoterismo corrispondente.

Dobbiamo prevenire a questo punto un altro equivoco; certuni, infatti, potrebbero essere tentati di trarre da quanto precede una conclusione errata, pensando che se i sacramenti non hanno piú alcun carattere iniziatico deve risultarne che essi non possono mai aver avuto effetti in questo ordine, e senza dubbio non mancherebbero d'opporre casi dove sembra che sia stato ben altrimenti; difatti la verità è che i sacramenti di per se stessi non possono avere tali effetti, essendo la loro efficacia limitata al dominio exoterico; ma a questo proposito è opportuno fare delle altre considerazioni. Infatti, dovunque esistano iniziazioni dipendenti da una forma tradizionale determinata, e che ne assumano come base l'exoterismo, i riti exoterici possono, per quelli che hanno ricevuto tale iniziazione, essere trasposti in un altro ordine, nel senso che se ne serviranno come d'un supporto per il lavoro iniziatico stesso. e quindi per costoro gli effetti non saranno piú limitati al solo ordine exoterico come lo sono per la generalità degli aderenti della stessa forma tradizionale; ciò vale per il Cristianesimo come per qualsiasi altra tradizione, dal momento che vi è o vi fu una iniziazione propriamente cristiana. Solamente, dev'essere ben chiaro che, lungi dal dispensare dall'iniziazione regolare o dal poterne tenere luogo, questo uso iniziatico dei riti exoterici la presuppone essenzialmente invece come condizione necessaria della sua stessa possibilità, condizione alla quale neppure le qualificazioni piú eccezionali potrebbero supplire e al di fuori della quale tutto ciò che supera il livello ordinario non può giungere che al misticismo, vale a dire a qualche cosa che in realtà dipende ancora dall'exoterismo religioso. Si può ben comprendere, da quanto abbiamo det-

to dianzi, ciò che realmente furono coloro che, nel medio evo, lasciarono scritti d'ispirazione manifestamente iniziatica, e che oggi si ha comunemente il torto di prendere per dei « mistici » perché si è incapaci di concepire qualcosa di diverso, ma che furono certamente tutt'altra cosa. Non si può in nessun modo supporre che si sia trattato di iniziazione « spontanea », e neppure di casi eccezionali in cui un'iniziazione virtuale inerente ai sacramenti avrebbe potuto divenire effettiva, dal momento che vi erano tutte le possibilità di un ricollegamento normale a qualcuna delle organizzazioni iniziatiche regolari che esistevano a quell'epoca, spesso anche sotto il manto di ordini religiosi e nel loro interno, pur non confondendosi in alcun modo con essi.

Non ci pare il caso di insistere oltre per non allungare indefinitamente questa esposizione, ma facciamo notare che fu precisamente quando queste iniziazioni cessarono d'esistere, o perlomeno d'essere sufficientemente accessibili da offrire ancora realmente queste possibilità di ricollegamento che ebbe origine il misticismo propriamente detto, di modo che le due cose apparvero come strettamente legate[4]. Quanto abbiamo detto non si applica d'altronde che alla Chiesa latina, mentre è molto importante notare che, nelle Chiese d'Oriente, non vi fu mai misticismo nel senso in cui lo si intende nel Cristianesimo occidentale a partire dal XVI secolo; questo fatto può indurre a pensare che una iniziazione come quelle alle quali facevamo allusione ha dovuto mantenersi in queste Chiese, ed effettivamente è quanto si trova nell'esichiasmo, il cui carattere realmente iniziatico non

[4] Non intendiamo con ciò dire che certe forme di iniziazione cristiana non si siano conservate in un'epoca posteriore; abbiamo anzi motivo di pensare che qualcosa ne sussista attualmente, ma in ambienti talmente ristretti che, di fatto, si possono considerare praticamente inaccessibili, oppure, come abbiamo già detto, in rami del Cristianesimo diversi dalla Chiesa latina.

sembra possa essere messo in dubbio, anche se, qui come in molti altri casi, esso fu piú o meno sminuito nel corso dei tempi moderni, per una conseguenza naturale delle condizioni generali di quest'epoca alla quale non possono sfuggire che le iniziazioni estremamente poco diffuse, sia che abbiano sempre avuto questo carattere sia che abbiano deciso volontariamente di « chiudersi » piú che mai per evitare ogni degenerazione. Nell'esichiasmo, l'iniziazione propriamente detta è costituita essenzialmente dalla trasmissione regolare di certe formule, paragonabile alla comunicazione dei *mantra* nella tradizione indú e a quella del *wird* nelle *turuq* islamiche; esiste anche tutta una « tecnica » dell'invocazione come mezzo proprio del lavoro interiore[5] – mezzo ben distinto dai riti cristiani exoterici, quantunque questo lavoro possa nondimeno trovare anche un punto d'appoggio in tali riti, come abbiamo già spiegato –, dal momento che insieme alle formule richieste, viene validamente trasmessa l'influenza alla quale queste servono da veicolo, ciò che implica l'esistenza di una catena iniziatica ininterrotta, poiché non si può evidentemente trasmettere che quanto si è ricevuto[6]. Anche queste sono questioni che non possiamo che indicare molto sommariamente, ma, per il fatto che l'esichiasmo è ancora vivente ai nostri giorni, ci pare che sarebbe possibile trovare in questa direzione certi schiarimenti su quelli che possono

[5] Si può notare a questo riguardo che tale invocazione viene designata in greco con il termine *mnêmê* « memoria » o « ricordo » che è lo stretto equivalente dell'arabo *dhikr*.

[6] Bisogna osservare che, fra gli interpreti moderni dell'esichiasmo, ve ne sono molti che si sforzano di « minimizzare » l'importanza del suo aspetto propriamente « tecnico », sia perché ciò corrisponde effettivamente alle loro tendenze, sia perché pensano cosí d'evitare certe critiche da parte di ambienti in cui la totale incomprensione delle cose iniziatiche regna sovrana; è questo, in tutti i casi, un chiaro esempio di quell'impoverimento intellettuale di cui abbiamo innanzi parlato.

essere stati i caratteri ed i metodi di altre iniziazioni cristiane che sfortunatamente appartengono al passato.

Infine, per concludere, possiamo dire che malgrado le origini iniziatiche del Cristianesimo, questo, nel suo stato attuale, non è certamente altro che una religione, vale a dire una tradizione d'ordine esclusivamente exoterico, e non vi sono in esso altre possibilità che quelle comuni a ogni exoterismo; d'altronde non pretende essere altrimenti, poiché il suo scopo non è che d'ottenere la salvezza. Una iniziazione può sovrapporvisi e normalmente lo dovrebbe affinché la tradizione sia completa, cioè in possesso di entrambi gli aspetti exoterico ed esoterico; ma perlomeno nella sua forma occidentale, questa iniziazione, presentemente, di fatto non esiste piú. Tuttavia è chiaro che l'osservanza dei riti exoterici è pienamente sufficiente per giungere alla « salvezza »; è certamente già molto ed è anche tutto ciò a cui può legittimamente pretendere, oggi piú che mai, l'immensa maggioranza degli esseri umani; ma cosa dovrebbero fare, in queste condizioni, quelli per cui, secondo l'espressione di certi mutaçawwufîn, « il Paradiso non è ancora che una prigione »?

PARTE SECONDA

QUALCHE ORGANIZZAZIONE INIZIATICA CRISTIANA

CAPITOLO QUARTO

I GUARDIANI DELLA TERRA SANTA

Tra le attribuzioni degli Ordini di cavalleria, e piú particolarmente dei Templari, una delle piú note, ma non delle meglio comprese, è quella di « guardiani della Terra Santa ». Se ci si attiene al suo significato piú esteriore, una spiegazione immediata è certamente data dalla connessione esistente tra l'origine di questi Ordini e le Crociate, poiché sia per i cristiani che per gli ebrei la « Terra Santa » non designa nient'altro che la Palestina. Tuttavia la questione diventa piú complessa quando si tiene presente che diverse organizzazioni orientali dall'indubbio carattere iniziatico, come quelle degli Assassini e dei Drusi, assunsero ugualmente la denominazione di « guardiani della Terra Santa ». Evidentemente qui non si tratta piú della Palestina; v'è inoltre da notare che tali organizzazioni presentano molti tratti in comune con gli Ordini di cavalleria occidentali, e che storicamente alcune di esse ebbero relazioni con questi. Ci si potrebbe a questo punto chiedere che cosa si debba intendere in realtà con l'espressione « Terra Santa » e a che cosa corrisponda esattamente la funzione di « guardiani »,

propria di un determinato genere di iniziazione che potremmo chiamare « cavalleresca », dando a questo termine un'estensione piú ampia di quella che gli si dà ordinariamente, ma che le analogie esistenti fra le sue diverse forme giustificano ampiamente.

In altri scritti e in particolare nel nostro studio sul *Re del Mondo*, abbiamo spiegato che l'espressione « Terra Santa » possiede un certo numero di sinonimi quali « Terra Pura », « Terra dei Santi », « Terra dei Beati », « Terra dei Viventi », « Terra d'Immortalità », che queste disegnazioni equivalenti s'incontrano nelle tradizioni di tutti i popoli e che esse sempre si applicano essenzialmente a un centro spirituale, la cui localizzazione in una determinata regione può a seconda dei casi essere intesa letteralmente o simbolicamente o nei due sensi contemporaneamente. Ogni « Terra Santa » è anche designata con espressioni come « Centro del Mondo » o « Cuore del Mondo », ma ciò richiede qualche chiarimento, poiché tali designazioni, sebbene uniformi, trovano applicazioni diverse e possono facilmente dar adito a confusioni.

Se consideriamo ad esempio la tradizione ebraica, notiamo che nel *Sefer Ietsirah* si parla del « Santo Palazzo » o « Palazzo interiore », che è il vero « Centro del Mondo », nel senso cosmologico del termine, e che questo « Santo Palazzo » ha quale sua immagine nel mondo umano la dimora della *Shekinah*, o la « presenza reale della Divinità »[1]. Per il popolo d'Israele, questa dimora della *Shekinah* era il Tabernacolo (*Mishkan*), il quale per tale ragione, era considerato il « Cuore del Mondo », perché era effettivamente il

[1] Vedere i nostri articoli *Le Cœur du Monde dans la Kabbale hébraïque* e *La Terre Sainte et le Cœur du Monde*, nella rivista *Regnabit*, luglio-agosto e settembre-ottobre 1926. Cfr. anche il cap. IV di *Il simbolismo della croce*.

centro spirituale della sua propria tradizione. Questo centro, d'altronde, all'inizio non era un luogo fisso; quando si tratta di un popolo nomade, com'era il caso, il suo centro spirituale deve spostarsi con esso, purtuttavia restando lo stesso nel corso degli spostamenti. «La residenza della *Shekinah*, afferma il Vulliaud, divenne fissa soltanto il giorno in cui fu costruito il Tempio per il quale Davide aveva approntato l'oro, l'argento e tutto quanto era necessario a Salomone per portare a termine l'opera[2]. Il Tabernacolo della Santità di *Jehovah*, la dimora della *Shekinah*, è il Santo dei Santi che è il cuore del Tempio, il quale è a sua volta il centro di Sion (Gerusalemme), cosí come la Santa Sion è il centro della Terra d'Israele e come la Terra d'Israele è il centro del mondo»[3]. Si può rilevare che si tratta di una serie di estensioni graduali dell'idea di centro nelle applicazioni che successivamente ne son fatte, di modo che la denominazione di «Centro del Mondo» o di «Cuore del Mondo» è infine estesa alla Terra d'Israele tutta intera, in quanto questa viene intesa come la «Terra Santa»; aggiungeremo che essa, fra le altre denominazioni, riceve anche quella di «Terra dei Viventi». Si parla della «Terra dei Viventi che comprende sette terre», e il Vulliaud osserva che «questa Terra è Canaan in cui abitavano sette popoli»[4], il che è esatto in senso letterale, anche se un'interpretazione simbolica è egualmente possibile. L'espressione «Terra dei Viventi» è l'esatto sinonimo di «soggiorno d'immortalità», e la liturgia cattolica l'applica al soggiorno celeste degli

[2] V'è da notare che tali espressioni evocano l'assimilazione che è stata sovente fatta tra la costruzione del Tempio, intesa idealmente, e la «Grande Opera» degli ermetisti.

[3] *La Kabbale juive*, Parigi, 1923, tomo I, p. 509.

[4] *Ibid.*, tomo II, p. 116.

eletti, che era in effetti raffigurato dalla Terra promessa, poiché Israele, varcandone i confini, doveva vedere la fine delle sue tribolazioni. Da un altro punto di vista ancora, la Terra d'Israele, in quanto centro spirituale, era un'immagine del Cielo, dacché, secondo la tradizione ebraica, « tutto ciò che fanno gli Israeliti sulla terra è compiuto a imitazione di ciò che avviene nel mondo celeste »[5].

Quel che è detto qui degli Israeliti può ugualmente dirsi di tutti i popoli che posseggono una tradizione ortodossa; infatti il popolo d'Israele non è il solo ad aver assimilato il suo territorio al « Cuore del Mondo » e ad averlo considerato un'immagine del Cielo, due idee che in fondo coincidono. L'impiego dello stesso simbolismo si ritrova presso altri popoli che possedevano una « Terra Santa », cioè un territorio in cui era stabilito un centro spirituale avente una funzione paragonabile a quella che il Tempio di Gerusalemme aveva per gli Ebrei. V'è cioè una corrispondenza fra la « Terra Santa » e l'*Omphalos*, che era l'immagine visibile del « Centro del Mondo » per il popolo abitante la regione in cui era collocato[6].

Il simbolismo che stiamo esaminando si ritrova anche presso gli antichi Egiziani: si legge in Plutarco che « gli Egiziani davano al loro paese il nome di *Chémia*[7] e lo paragonavano a un cuore »[8]. La ragione che ne dà l'autore è molto strana: « Questo paese è infatti caldo e umido, si trova nella parte meridionale

[5] *Ibid.*, tomo I, p. 501.

[6] Vedere il nostro articolo *Les Pierres de foudre.*

[7] *Kêmi*, nella lingua egizia, significa « terra nera », designazione il cui equivalente si ritrova anche presso altri popoli; da tale termine deriva quello di *alchimia* (dove *al* è nient'altro che l'articolo in arabo), che designava originariamente la scienza ermetica, cioè la scienza sacerdotale dell'antico Egitto.

[8] *Iside e Osiride*, 33; traduzione di Mario Meunier, Parigi, 1924, p. 116.

delle terre abitate, si estende verso il mezzogiorno, cosí come nel corpo umano il cuore si trova a sinistra» poiché «gli Egiziani considerano l'Oriente il volto del mondo, il settentrione la sua destra e il mezzogiorno la sua sinistra»[9]. Tali similitudini sono piuttosto superficiali e la vera ragione della corrispondenza dev'essere tutt'altra, perché questo stesso paragone con il cuore è stato attribuito a ogni terra cui fosse riconosciuto un carattere sacro e «centrale», nel senso spirituale, a prescindere dalla sua posizione geografica. D'altronde, sempre secondo Plutarco, il cuore, che rappresentava l'Egitto, rappresentava nello stesso tempo il Cielo: «Gli Egiziani — egli scrive — raffigurano il Cielo, che mai invecchia, perché eterno, con un cuore posto su di un braciere dalla fiamma costantemente alimentata»[10]. Questo cuore è raffigurato da un vaso, il quale non è altro che quello che le leggende del Medioevo occidentale avrebbe designato con il nome di «Santo Graal», e tale vaso è nel contempo il geroglifico dell'Egitto e del Cielo.

Si può dunque concludere che esistono tante «Terre Sante» particolari quante sono le forme tradizionali regolari, poiché rappresentano i centri spirituali corrispondenti rispettivamente a queste diverse forme; ma, se lo stesso simbolismo si applica uniformemente a tutte le «Terre Sante», vuol dire che questi centri spirituali hanno tutti un'analoga costituzione, che so-

[9] *Ibid.*, 32, p. 112. In India è invece il mezzogiorno ad esser designato il «lato destro» (*dakshina*); ma si tratta soltanto di una contraddizione apparente perché, in questo caso, bisogna intendere il lato che si ha alla propria destra quando ci si volge verso Oriente; si può quindi visualizzare il lato sinistro del mondo come estendentesi alla destra di chi lo osserva, e viceversa, cosí come avviene per due persone poste l'una di fronte all'altra.

[10] *Ibid.*, tomo I, p. 49. Si noterà che questo simbolo, con il significato che qui gli è dato, può esser paragonato a quello della Fenice.

vente si riscontra persino nei minimi particolari, perché sono altrettante immagini d'uno stesso centro unico e supremo, il quale soltanto è veramente il «Centro del Mondo»; tali centri ricevono da esso i loro attributi, partecipando alla sua natura mediante una comunicazione diretta che costituisce la garanzia dell'ortodossia tradizionale, e rappresentandolo effettivamente con diversi gradi d'esteriorità in epoche e luoghi determinati. In altri termini, esiste una «Terra Santa» per eccellenza, prototipo di tutte le altre, centro spirituale al quale tutti gli altri centri sono subordinati, seggio della Tradizione primordiale donde tutte le singole tradizioni sono derivate tenendo conto delle caratteristiche dei popoli e delle epoche. Questa «Terra Santa» per eccellenza è la «contrada suprema», che è il significato del termine sanscrito *Paradêsha*, donde i Caldei trassero *Pardes* e gli Occidentali *Paradiso*; è il «Paradiso terrestre», il punto di partenza di tutte le tradizioni, nel cui centro sgorga la fonte unica da cui nascono i quattro fiumi che scendono verso i quattro punti cardinali[11], ed è anche il «soggiorno d'immortalità», com'è facile rendersi conto dalla lettura dei primi capitoli della *Genesi*[12].

Non pensiamo di ritornare su tutte le questioni riguardanti il Centro supremo e che abbiamo già trattato altrove con una certa completezza: la sua conservazione, in un modo piú o meno nascosto a seconda delle epoche, dall'inizio alla fine del ciclo, cioè a par-

[11] Questa fonte è identica alla «fonte dell'insegnamento» cui abbiamo accennato in varie occasioni.

[12] Per questo motivo la «fonte d'insegnamento» è nello stesso tempo la «fonte di giovinezza» (*fons juventutis*), perché chi vi si abbevera è liberato dalla condizione temporale; essa è situata ai piedi dell'«Albero della Vita» e le sue acque s'identificano evidentemente all'«elisir di lunga vita» degli ermetisti (l'idea di «longevità» ha qui lo stesso significato che ha nelle tradizioni orientali) o alla «bevanda dell'immortalità» di cui sovente si parla sotto nomi diversi.

tire dal « Paradiso terrestre » sino alla « Gerusalemme celeste », che ne rappresentano le due fasi estreme; i molteplici nomi che lo designano, come *Tula*, *Luz*, *Salem*, *Agartha*, e i diversi simboli che lo raffigurano, la montagna, la caverna, l'isola ed altri ancora, aventi quasi tutti un rapporto immediato con il simbolismo del « Polo » o dell'« Asse del Mondo ». A queste raffigurazioni dobbiamo aggiungere quelle che lo identificano a una città, a una cittadella, a un tempio o a un palazzo, a seconda del particolare aspetto che si vuol considerare; ricorderemo pure sia il Tempio di Salomone, il quale si ricollega direttamente al nostro argomento, sia il « triplice recinto » di cui abbiamo recentemente parlato indicandolo quale simbolo della gerarchia iniziatica di certi centri tradizionali[13], ed infine il misterioso labirinto, il quale sotto una forma piú complessa si ricollega a una concezione similare, con la differenza che in questo caso a esser messa soprattutto in evidenza è l'idea d'un « incamminarsi » verso il centro nascosto[14].

[13] Vedere il nostro articolo *La triplice cerchia druidica* in *Le Voile d'Isis*, giugno 1929 [cap. X della raccolta postuma di articoli di René Guénon sul simbolismo, dal titolo *I simboli della scienza sacra*,

in esso abbiamo posto in evidenza il rapporto esistente tra questa raffigurazione, con le sue due forme circolare e quadrata, e il simbolismo del « Paradiso terrestre » e della « Gerusalemme celeste ».

[14] Il labirinto di Creta era il palazzo stesso di Minosse, nome identico a quello di Manu, che designava dunque il Legislatore primordiale. D'altra parte, si può comprendere, da quanto abbiamo detto, il motivo per cui il percorrere il labirinto tracciato sul pavimento di certe chiese, era considerato, nel Medioevo, come un sostitutivo del pellegrinaggio alla Terra Santa per coloro che non avevano la possibilità di compierlo; non bisogna dimenticare che il pellegrinaggio è uno degli aspetti dell'iniziazione, per cui il « pellegrinaggio alla Terra Santa » è, in senso esoterico, la stessa cosa che la « ricerca della Parola perduta » o la « cerca del Santo Graal ».

Dobbiamo ancora aggiungere che il simbolismo della « Terra Santa » ha un duplice significato: sia che si riferisca al Centro supremo o a un centro subordinato, non rappresenta solo il centro in questione, ma anche, per un'associazione del tutto naturale, la tradizione che da esso emana o vi è conservata, e cioè, nel primo caso, la Tradizione primordiale e nel secondo una certa particolare forma tradizionale[15]. Questo duplice senso si ritrova anche, e in modo molto netto, nel simbolismo del « Santo Graal », il quale è nello stesso tempo un vaso (*grasale*) e un libro (*gradale* o *graduale*); quest'ultimo aspetto designa evidentemente la tradizione, mentre l'altro riguarda piú direttamente lo stato corrispondente al possesso effettivo di questa tradizione, cioè lo « stato edenico » se si tratta della Tradizione primordiale; e chi è pervenuto a tale stato si trova per ciò stesso reintegrato nel *Pardes*, per cui si può dire che la sua dimora è ormai nel « Centro del Mondo »[16]. Non senza motivo abbiamo avvicinato questi due simbolismi poiché la loro stretta similitudine sta ad indicare che quando si parla della « cavalleria del Santo Graal » o dei « guardiani della Terra Santa », con queste due espressioni si deve intendere esattamente la stessa cosa; dobbiamo solo piú spiegare, per

[15] Analogicamente, dal punto di vista cosmologico, il « Centro del Mondo » è il punto originario donde è proferito il Verbo creatore, ed è anche il Verbo stesso.

[16] Occorre ricordare, a questo proposito, che in tutte le tradizioni i luoghi simboleggiano essenzialmente degli stati. V'è pure da notare che esiste una evidente parentela tra il simbolo del vaso o della coppa e quello della fonte di cui abbiamo innanzi parlato; si è anche visto che per gli Egizi il vaso era il geroglifico del cuore, centro vitale dell'essere. Ricorderemo infine quanto abbiamo già detto in altre occasioni parlando del vino quale sostituto del *soma* vedico e come simbolo della dottrina nascosta; pur nelle sue diverse forme tutto ciò si riconnette alla « bevanda dell'immortalità » e alla restaurazione dello « stato primordiale ».

quanto possibile, in che cosa consiste propriamente la funzione di questi « guardiani », funzione che fu in particolare quella dei Templari [17].

A tal fine occorre anzitutto distinguere tra i detentori della tradizione, la cui funzione è di conservarla e di trasmetterla, e coloro che ne ricevono soltanto, in diverse misure, una comunicazione e una partecipazione.

I primi, depositari e dispensatori della dottrina, sono collegati alla fonte, che è propriamente il centro stesso; di là, la dottrina si comunica e si ripartisce gerarchicamente ai diversi gradi iniziatici, seguendo le correnti rappresentate dai fiumi del *Pardes*, o, se ci si vuol riferire a un simbolo da noi studiato in altra occasione, dai canali che, partendo dall'interno, uniscono tra loro i successivi recinti che corrispondono a questi diversi gradi. Tutti coloro che partecipano alla tradizione non pervengono dunque allo stesso grado, né svolgono la stessa funzione. Occorre anzi fare una distinzione tra queste due cose, le quali, sebbene in generale si corrispondano in un certo modo, non sono tuttavia strettamente solidali, perché può avvenire che un uomo sia intellettualmente qualificato per raggiungere i gradi piú elevati, ma non sia con ciò adatto a svolgere tutte le funzioni esistenti in un'organizzazione iniziatica.

Poiché qui ad interessarci sono soltanto le funzioni, diremo che i « guardiani » sono coloro che si situano sul confine del centro spirituale, preso nel senso piú ampio, o nel recinto piú esterno, quello da cui tale centro è nel contempo separato dal « mondo esteriore »

[17] Saint-Yves d'Alveydre, per designare i « guardiani del Centro supremo », usa l'espressione « Templari dell'Agarttha »; le osservazioni che andiamo esponendo dimostrano che il termine è senz'altro appropriato, anche se l'autore stesso forse non ne aveva colto completamente il significato.

e messo in relazione con quello. Di conseguenza, questi « guardiani » hanno una duplice funzione: da un lato, sono propriamente i difensori della « Terra Santa », nel senso che ne impediscono l'accesso a coloro che non posseggono le qualificazioni per penetrarvi, e ne costituiscono cosí quella che abbiamo chiamato la sua « copertura esteriore », cioè la nascondono agli sguardi dei profani; dall'altro, assicurano anche certe relazioni regolari con l'esterno, come spiegheremo in seguito.

È evidente che la funzione di difendere è, per esprimerci nei termini della tradizione indú, un compito degli Kshatriya; ed, in effetti, ogni iniziazione « cavalleresca » è essenzialmente adatta alla natura propria degli uomini appartenenti alla casta guerriera, cioè agli Kshatriya. Cosí si spiegano le speciali caratteristiche di questa iniziazione, il particolare simbolismo che le è proprio e, specialmente, la presenza in essa d'un elemento affettivo, indicato in modo esplicito con il termine « Amore »; su quest'ultimo punto non ci soffermiamo, avendolo già trattato esaurientemente in altra occasione[18].

Nel caso dei Templari, v'è qualcosa di piú di cui tener conto: sebbene la loro iniziazione fosse essenzialmente « cavalleresca », cosí come s'addiceva alla loro natura e alla loro funzione, essi possedevano un duplice carattere nel contempo militare e religioso; e cosí doveva essere se, come abbiamo buone ragioni di pensarlo, essi facevano parte dei « guardiani » del Centro supremo, in cui l'autorità spirituale e il potere temporale sono riuniti nel loro principio comune e che a tutto ciò che vi è direttamente ricollegato conferisce il marchio di tale unione. Nel mondo occidentale, in

[18] Vedere l'articolo *Il linguaggio segreto di Dante e dei « Fedeli d'Amore »*.

cui lo spirituale ha assunto la forma specificamente religiosa, i veri «guardiani della Terra Santa», fino a quando ebbero un'esistenza in qualche modo «ufficiale», dovevano essere dei cavalieri, ma dei cavalieri che fossero nello stesso tempo dei monaci, come in effetti furono i Templari.

Ciò ci porta a parlare della seconda funzione dei «guardiani» del Centro supremo, quella che consiste, come abbiamo già visto, nell'assicurare certe relazioni esteriori e soprattutto, aggiungeremo, nel mantenere il legame tra la Tradizione primordiale e le tradizioni secondarie e derivate. A tal fine, occorre che per ogni forma tradizionale vi siano una o piú organizzazioni costituite in seno a questa forma secondo le apparenze, ma composte da uomini aventi coscienza di quel che è al di là di tutte le forme, cioè di quella dottrina unica che è la fonte e l'essenza di tutte le altre e che coincide con la Tradizione primordiale.

In un mondo di tradizione ebraico-cristiana, tale organizzazione doveva naturalmente prendere per simbolo il Tempio di Salomone; questo, del resto, avendo da tempo cessato d'esistere materialmente, poteva avere un significato soltanto ideale, essendo un'immagine del Centro supremo, com'è per ogni centro spirituale secondario, e l'etimologia stessa del nome Gerusalemme indica chiaramente che era solo un'immagine visibile della misteriosa *Salem* di Melchissedec. Se tale fu il carattere dei Templari, essi dovevano, per svolgere la funzione loro assegnata e che riguardava una determinata tradizione, quella dell'Occidente, conformarsi esteriormente alla forma di questa tradizione; ma, nel contempo, l'esser coscienti della vera unità dottrinale doveva renderli capaci di comunicare con i rappresentanti delle altre tradizioni[19]: cosí si spie-

[19] È evidente il riferimento a quello che è chiamato simbolicamente il « dono delle lingue »; ritorneremo sull'argomento con

gano le loro relazioni con certe organizzazioni orientali, e soprattutto, com'è naturale, con quelle che adempivano a un compito analogo al loro.

D'altra parte, si può comprendere allora che la distruzione dell'Ordine del Tempio comportò per l'Occidente la rottura delle relazioni regolari con il «Centro del Mondo»; ed è proprio al XIV secolo che bisogna far risalire la deviazione che doveva inevitabilmente risultare da tale rottura e che è andata sempre piú accentuandosi sino alla nostra epoca. Il che non vuol dire che tutti i legami furono troncati d'un colpo solo; ancora per lungo periodo, le relazioni poterono essere mantenute in una certa misura e nascostamente attraverso organizzazioni come la *Fede Santa*, i «Fedeli d'Amore», la «Massenia del Santo Graal», e senza dubbio ben altre ancora, tutte eredi dello spirito dell'Ordine del Tempio e quasi tutte ad esso ricollegate mediante una filiazione piú o meno diretta. A conservare in vita questo spirito e a ispirare tali organizzazioni, senza mai costituire essi stessi un gruppo definito, furono coloro che vennero chiamati con il nome essenzialmente simbolico di Rosa-Croce; ma venne un giorno in cui i Rosa-Croce stessi dovettero abbandonare l'Occidente, le cui condizioni erano diventate tali da impedire che la loro azione potesse ancora esercitarsi, e si dice che si ritirarono allora in Asia, riassorbiti in qualche modo nel Centro supremo di cui essi erano un'emanazione. Per il mondo occidentale non vi è piú una «Terra Santa» da proteggere, poiché il sentiero che vi conduce è ormai da tempo del tutto cancellato. Quanto tempo ancora durerà questa situazione e si può sperare che la comu-

un articolo destinato a un numero speciale di *Le Voile d'Isis* dedicato ai Rosa-Croce. Tale articolo è diventato il cap. XXXVII, « Il dono delle lingue » di *Aperçus sur l'Initiation*

nicazione verrà presto o tardi ristabilita? È una domanda a cui non spetta a noi dare una risposta; a parte il fatto che non vogliamo fare nessuna previsione, la soluzione dipende soltanto dall'Occidente stesso, poiché è con il ritorno a condizioni normali e con il ritrovamento dello spirito della sua propria tradizione, se vi è ancora in esso tale possibilità, che potrà vedere riaprirsi la via che conduce al « Centro del Mondo ».

CAPITOLO QUINTO

IL LINGUAGGIO SEGRETO DI DANTE E DEI «FEDELI D'AMORE»

Luigi Valli, a cui già si devono numerosi studi sul significato dell'opera di Dante, ha pubblicato un nuovo libro dal titolo *Il linguaggio segreto di Dante e dei «Fedeli d'Amore»*[1], troppo importante perché ci si accontenti di segnalarlo con una semplice nota bibliografica. La tesi che vi si sostiene può riassumersi brevemente cosí: le diverse «donne» celebrate dai poeti ricollegati alla misteriosa organizzazione dei Fedeli d'Amore, a cominciare da Dante, Guido Cavalcanti e dai loro contemporanei fino a Boccaccio ed a Petrarca, non sono affatto donne vissute realmente su questa terra; esse sono tutte, sotto diversi nomi, una sola ed unica «Dama» simbolica che rappresenta l'Intelligenza trascendente (*Madonna Intelligenza* di Dino Compagni), o la saggezza divina. Per convalidare questa tesi, l'autore riporta una documentazione formidabile, ed un insieme di argomenti veramente appropriati ad impressionare i piú scettici: in particolare egli mette in evidenza come le poesie piú inintelligibili al senso letterale divengano perfettamente chiare nell'ipotesi di un gergo o linguaggio convenzionale, linguaggio di cui egli è giunto a tradurre i termini principali; egli ricorda altri casi, in particolare quello dei Sufi persiani, in cui

un significato similare è stato ugualmente dissimulato sotto le apparenze di una semplice poesia amorosa. Nell'impossibilità di riassumere tutte queste argomentazioni, basate su testi precisi che ne costituiscono tutto il valore, non possiamo far altro che invitare coloro a cui la questione interessa a riportarsi direttamente al libro.

In verità, per quanto ci riguarda, tutto ciò ci era parso evidente ed incontestabile; e tuttavia una tesi del genere ha bisogno di un solido fondamento. Il Valli, in effetti, prevede che molti avversari combatteranno le sue conclusioni: prima di tutto la sedicente critica «positivista» (che egli ha il torto di chiamare «tradizionale» quando per contro essa si oppone allo spirito tradizionale al quale si ricollega ogni interpretazione iniziatica); in seguito lo spirito di parte, sia cattolico, sia anticattolico, che non vi troverà nessuna soddisfazione; ed infine la critica «estetica» e la «retorica romantica», le quali in fondo sono soltanto l'espressione del cosí detto spirito «letterario». Si tratta di tutto un insieme di pregiudizi che sono fatalmente in contrasto con la ricerca del senso profondo di certe opere; e però, di fronte a lavori di questo genere, la gente di buona fede e libera da ogni partito preso potrà vedere senza difficoltà da che parte si trovi la verità. Per parte nostra non abbiamo obbiezioni da fare se non su certe interpretazioni che non infirmano minimamente la tesi generale; l'autore, del resto, non pretende di dare una soluzione definitiva a tutte le questioni da lui sollevate, ed è il primo a riconoscere che il suo lavoro necessiterà di correzioni ed aggiunte su molti punti di dettaglio.

Diciamo chiaramente fin d'ora che il principale difetto del Valli, quello da cui derivano quasi tutte le insufficienze da noi rilevate nella sua opera, sta nel non avere la mentalità «iniziatica» che occorre per trattare a fondo un soggetto del genere. La sua prospet-

tiva è troppo esclusivamente da storico: non basta «far della storia» (pag. 421) per risolvere certi problemi; e del resto c'è da chiedersi se ciò non equivale ad interpretare le idee medioevali con la mentalità moderna, come l'autore rimprovera molto giustamente ai critici ufficiali; forse che gli uomini del Medioevo hanno mai «fatto della storia per la storia»? Per queste cose occorre una comprensione d'ordine piú profondo; se ci si mettono soltanto mentalità e intenzioni «profane» non si otterrà altro che un cumulo di materiale che bisognerà poi sempre ordinare con tutto un altro spirito; e, per conto nostro, non vediamo l'interesse di una ricerca storica se da questa non può essere messa in evidenza qualche verità dottrinale.

Che l'autore difetti di certi dati tradizionali, di una conoscenza diretta o per cosí dire «tecnica» delle cose di cui parla, è veramente spiacevole. Nel caso specifico, ciò gli ha impedito di riconoscere la portata propriamente iniziatica del nostro studio *L'Esoterismo di Dante* (pag. 19), nonché di capire quanto poco importasse, dal punto di vista da cui ci mettevamo noi, che tali o tal'altre «scoperte» fossero dovute a Rossetti, ad Aroux od a chiunque altro, in quanto noi le citavamo a titolo di «punto d'appoggio» per considerazioni del tutto diverse; per noi si trattava di dottrina iniziatica, non di storia della letteratura.

Quanto a Rossetti poi, troviamo piuttosto strana l'asserzione secondo cui egli sarebbe stato «Rosa-Croce» (pag. 16), poiché i veri Rosa-Croce, che d'altronde non erano affatto di «discendenza gnostica» pag. 422), erano scomparsi nel mondo occidentale ben prima dell'epoca in cui egli visse; ed anche se egli fu ricollegato ad una organizzazione pseudo-rosicruciana come se ne trovano, quest'ultima non aveva certamente alcuna tradizione autentica da comunicargli; d'altra parte, la sua idea fondamentale di vedere ovunque solo significati politici è quanto mai in opposizione con

un'ipotesi del genere. Il Valli ha del Rosicrucianesimo un'idea alquanto superficiale, per non dire piuttosto semplicistica, e non sembra sospettare l'esistenza del simbolismo della croce (pag. 393), cosí come non sembra aver ben compreso che il significato tradizionale del cuore (pagg. 153, 154) è da mettere in relazione coll'intelletto e non col sentimento. A quest'ultimo proposito, è chiaro che il *cuore gentile* dei « Fedeli d'Amore » è il cuore purificato, cioè svuotato di tutto ciò che si riferisce agli oggetti esteriori, e pertanto reso atto a ricevere l'illuminazione interiore: è rimarchevole che una dottrina identica la si trovi nel Taoismo.

Nel corso della lettura abbiamo trovato altri punti che è doveroso segnalare. Ci sono, per esempio, riferimenti piuttosto spiacevoli che mal s'addicono ad una opera seria: cosí si sarebbero potute citare fonti piú autorevoli che non Mead per lo gnosticismo (pag. 87), Marc Saunier per il simbolismo dei numeri (pag. 312), e soprattutto... Leo Taxil per la Massoneria (pag. 272)! Quest'ultimo, del resto, viene menzionato a proposito di un punto molto elementare, le età simboliche dei diversi gradi, che è reperibile dovunque. Nello stesso passo, l'autore cita, prendendolo dal Rossetti, il *Recueil precieux de la Maçonnerie Adonhiramite*; ma il riferimento è indicato in modo del tutto inintelligibile, il che dimostra come egli non conosca di prima mano il libro in questione. Notevoli riserve sarebbero del resto da fare per tutto quanto il Valli dice della Massoneria, che stranamente egli qualifica di « modernissima » (pagg. 80 e 430): un'organizzazione può aver « perso lo spirito » (o quello che in arabo si chiama *barakât*), per intrusione della politica o altrimenti, e tuttavia conservare intatto il suo simbolismo pur senza piú comprenderlo. Ma non si direbbe che lo stesso Valli abbia colto molto bene la vera funzione del simbolismo, o che abbia una netta coscienza della filiazione tradizionale: parlando delle differenti « correnti »

(pagg. 80, 81), egli confonde l'esoterico con l'exoterico, e prende per fonti d'ispirazione dei « Fedeli d'Amore » cose che rappresentano solo infiltrazioni anteriori, nel mondo profano, di una tradizione da cui quegli stessi « Fedeli d'Amore » derivano direttamente. Le influenze discendono dal mondo iniziatico verso il mondo profano e non viceversa, in quanto un fiume non risale mai verso la sorgente; questa sorgente, che è la « fonte d'insegnamento » di cui è fatta frequente menzione noi poemi studiati qui, viene generalmente localizzata ai piedi di un albero, il quale, evidentemente, non è altro che l'« Albero di Vita »[2]: è in questa sede che deve trovare applicazione il simbolismo del « Paradiso Terrestre » e della « Gerusalemme Celeste ».

Non meno spiacevoli sono certe inesattezze di linguaggio: ad esempio l'autore definisce « umane » cose le quali, al contrario, sono essenzialmente « sopraumane », cosí com'è sopraumano tutto quanto veramente appartiene all'ordine tradizionale ed iniziatico. Del pari egli commette l'errore di chiamare « adepti » gli iniziati di qualsiasi grado[3], allorché questo appellativo dev'essere rigorosamente riservato al grado supremo; l'abuso di questo termine presenta un particolare interesse perché in certo qual modo costituisce un « marchio »: v'è un certo numero di errori che i « profani » fanno quasi sempre, e questo è uno.

[2] Presso i « Fedeli d'Amore » quest'albero è generalmente un pino, un faggio od un lauro; l'« Albero di Vita » è spesso rappresentato da alberi che rimangono sempre verdi.

[3] I « Fedeli d'Amore » erano divisi in sette gradi (pag. 64); si tratta dei sette scalini della scala iniziatica, in corrispondenza con i sette cieli planetari e con le sette arti liberali. Le espressioni « terzo cielo » (cielo di Venere), « terzo loco » (da paragonare con il termine massonico « camera di terzo ») e « terzo grado » indicano il terzo grado della gerarchia in cui si riceveva il *saluto* (o la *salute*); questo rito avveniva, pare, all'epoca di Ognissanti, cosí come le iniziazioni avvenivano a Pasqua, epoca in cui si svolge l'azione della *Divina Commedia* (pagg. 185-186).

Sempre in argomento, è da rilevare ancora l'uso continuo di termini come «setta» e «settario», i quali, per designare un'organizzazione iniziatica (e non religiosa) e ciò che ad essa si riferisce, sono del tutto improprî e veramente spiacevoli[1]; il che ci conduce direttamente al piú grave difetto da noi constatato nell'opera di Valli.

Intendiamo riferirci alla costante confusione tra i punti di vista «iniziatico» e «mistico», ed all'assimilazione delle cose in questione ad una dottrina «religiosa», quando invece l'esoterismo, anche se ha per base una forma religiosa (com'è il caso dei Sûfî e dei «Fedeli d'Amore») appartiene in realtà ad un ordine del tutto diverso. Una tradizione veramente iniziatica non può essere «eterodossa»: chiamarla in questo modo (pag. 393) è rovesciare il normale rapporto gerarchico tra l'interno e l'esterno. L'esoterismo non è affatto contrario all'«ortodossia» (pag. 104) anche se la si intende solo in senso religioso; esso è al di sopra e al di là del punto di vista religioso, cosa evidentemente ben diversa; e difatti, l'accusa ingiustificata di «eresia» fu spesso un motivo di comodo per disfarsi di gente che poteva essere imbarazzante per tutt'altri motivi. Rossetti ed Aroux non hanno sbagliato nel pensare che le espressioni teologiche dantesche coprissero qualcos'altro, ma soltanto nel credere che bisognasse interpretarle «a rovescio»; l'esoterismo non può opporsi all'exoterismo, non fosse altro perché non si trova sul suo stesso piano; in realtà esso si sovrap-

[1] Non è diverso, checché possano pensarne taluni, per il termine *gergo*, il quale, come abbiamo rilevato (*Le Voile d'Isis*, ott. 1928, pag. 652), fu un termine «tecnico» prima di passare al linguaggio volgare ove ha assunto un significato sfavorevole. Nell'occasione facciamo notare che noi impieghiamo sempre il termine «profano» in senso tecnico, senso che, beninteso, non ha niente d'ingiurioso.

pone all'exoterismo, e, per trasposizione in un ordine superiore, conferisce alle verità espresse da questo un senso piú profondo. Certamente, è vero che *Amor* è il rovescio di *Roma*[5], ma non bisogna concluderne, come talvolta si è voluto fare, che il suo significato sia l'antitesi di *Roma*, bensí che esso è qualcosa di cui *Roma* è solo un riflesso od un'immagine visibile, necessariamente invertita come lo è l'immagine di un oggetto in uno specchio (e l'occasione è buona per ricordare il *per speculum in aenigmate* di S. Paolo). A proposito di Rossetti ed Aroux, nonché di talune riserve che conviene fare su certe loro interpretazioni, aggiungiamo come non si possa dire, a rischio di ricadere nei pregiudizi della critica « positivista », che un metodo è « inaccettabile perché incontrollabile » (pag. 389); bisognerebbe allora respingere tutto ciò che si ottiene per conoscenza diretta, ed in particolare per comunicazione regolare d'un insegnamento tradizionale, quest'ultimo in effetti incontrollabile... da parte dei profani[6]!

La confusione fatta da Valli tra esoterismo ed « eterodossia » è tanto piú stupefacente, se si tiene presente che egli ha compreso, molto meglio dei suoi predecessori, come la dottrina dei « Fedeli d'Amore » non fosse affatto « anticattolica » (anzi, a somiglianza di quella dei RosaCroce, essa era rigorosamente « cattolica » nel vero senso della parola), e non avesse niente in comune con le correnti profane da cui doveva uscire la Riforma (pagg. 79-80 e 409). Soltanto, dove mai ha potuto ve-

[5] Se a titolo di curiosità, si scrive questa semplice frase: « *In Italia è Roma* », e la si legge a rovescio, essa diventa: « *Amore ai Latini* ». Il « caso » è talvolta di una ingegnosità sorprendente!

[6] È evidente come sia difficile non lasciarsi influenzare dalla mentalità dell'epoca; difatti il qualificare certi libri biblici come « pseudo-salomonici » e « mistico-platonici » (pag. 80) ci appare una spiacevole concessione all'esegesi moderna, cioè proprio a quella « critica positivista » contro la quale l'autore si scaglia cosí a ragione.

dere che la Chiesa abbia fatto conoscere al volgo il senso profondo dei «Misteri»? (pag. 101). Al contrario, il suo insegnamento è cosí scarso da far dubitare che ne abbia conservato coscienza essa stessa; ed è appunto in questa «perdita dello spirito» che consisterebbe la «corruzione» già denunciata da Dante e dai suoi associati[7]. La piú elementare prudenza imponeva loro, quando parlavano di questa «corruzione», di non farlo in linguaggio chiaro, il che non significa che l'uso di una terminologia simbolica avesse come unica ragion d'essere la volontà di dissimulare il significato vero di una dottrina; vi sono infatti cose le quali, per la loro stessa natura, non possono essere comprese altro che in questa forma, e questo lato della questione, di gran lunga il piú importante, praticamente non sembra esser stato preso in esame dall'autore. Non solo, c'è un terzo aspetto, in qualche modo intermedio, in cui è sí questione di prudenza, ma proprio nell'interesse della dottrina, non piú di quelli che la espongono, e questo aspetto è quello a cui piú specialmente si riferisce il simbolo del vino presso i *sûfî* (l'insegnamento dei quali, diciamolo di sfuggita, non può essere definito «panteista» se non grazie ad un errore specificamente occidentale); l'allusione a questo simbolo (pagg. 72 e 104) non indica in modo netto che «vino» significa «mistero», dottrina segreta o riservata, data l'equivalenza numerica delle lettere ebraiche *iain* e *sôd*; per l'esoterismo musulmano, poi, il vino è la be-

[7] La testa della Medusa che cambia gli uomini in «pietre» (parola che svolge una funzione molto importante nel linguaggio dei «Fedeli d'Amore») rappresenta la corruzione della Saggezza; i suoi capelli (che secondo i Sûfî simboleggiano i misteri divini) diventano serpenti, presi naturalmente in senso sfavorevole, perché il serpente, in senso benefico, è anche un simbolo della Saggezza stessa.

vanda dell'« élite », di cui il volgo non può servirsi impunemente[1].

Ma veniamo alla confusione tra i punti di vista « mistico » ed « iniziatico ». Essa è solidale con la precedente, perché è la falsa assimilazione delle dottrine esoteriche al misticismo (quest'ultimo appartenente al dominio religioso) che conduce a porle sullo stesso piano dell'exoterismo ed a volerle opporre a questo. Nella fattispecie la causa di un errore del genere è evidente: e cioè che una tradizione « cavalleresca » (pag. 146), per adattarsi alla natura propria degli uomini a cui si rivolge, comporta sempre la preponderanza di un principio rappresentato come femminile (*Madonna*)[2], nonché l'intervento di un elemento affettivo (*Amore*). L'ac-

[1] L'espressione proverbiale « bere come un Templare », interpretata dal volgo nel senso piú grossolanamente letterale, non ha evidentemente altra origine: il « vino » bevuto dai Templari era lo stesso che bevevano i Kabbalisti ed i Sûfî musulmani. Analogamente, l'altra espressione « bestemmiare come un Templare » non è che un'allusione al giuramento iniziatico, sviata dal suo vero significato per l'incomprensione e la malevolenza profane. Per capire meglio le affermazioni dell'autore, si osserverà che il vino nel significato comune è bevanda proibita nell'Islâm; per cui quando se ne parla nell'esoterismo islamico, si deve intenderlo come un riferimento a qualcosa di piú sottile, ed effettivamente, secondo l'insegnamento di Muhyiddin ibn Arabi, il « vino » designa la « scienza degli stati spirituali » (*al-ilmu-l-ahwâl*), mentre l'« acqua » rappresenta la « scienza assoluta » (*al-ilmul-l-mutlaq*), il « latte » la « scienza delle leggi rivelate » (*al-ilmu-sciarây'î*), ed il « miele » la « scienza delle norme sapienziali » (*ilmu-n-nawâmîs*). Se inoltre si osserva che queste quattro « bevande » sono esattamente le sostanze dei quattro fiumi paradisiaci del Corano (XLVII, 17), ci si può render conto che il « vino » dei Sûfî, come le altre loro bevande iniziatiche, ha una sostanzialità ben diversa da quella del liquido conosciuto che gli serve da simbolo (Nota di M. Vâlsan).

[2] L'« Intelletto attivo », rappresentato dalla *Madonna*, è il « raggio celeste che costituisce il legame tra Dio e l'uomo e che conduce l'uomo a Dio (pag. 54): è cioè la *Buddhi* indú. Bisogna però fare attenzione che « Saggezza » e « Intelligenza » non sono strettamente identiche, ma presentano due aspetti complementari da distinguere (*Hokmah* e *Binah* della Kabbala).

costamento di una forma tradizionale di questo tipo a quella dei Sûfî persiani si giustifica pienamente; però bisognerebbe aggiungere che questi due casi sono lungi dall'essere i soli ove si incontra il culto della «*donna-Divinità*», cioè l'aspetto femminile della Divinità: anche in India la si trova, e questo aspetto è ivi rappresentato dalla *shakti*, sotto certi riguardi equivalente alla *scekinah* ebraica; ed è rimarchevole come il culto della *shakti* sia soprattutto riservato agli Kshatriya. Una tradizione «cavalleresca» è appunto una forma tradizionale ad uso degli Kshatriya, ed è per questo ch'essa non può costituire una via puramente intellettuale come quella dei Brâhamani; quest'ultima è la «via secca» degli alchimisti, mentre l'altra è la «via umida»[10], l'acqua simboleggiando il femminile come il fuoco il maschile, la prima corrispondendo all'emotività e la seconda all'intellettualità; esse rispettivamente predominano nella natura degli Kshatriya ed in quella dei Brâhmani. Per questa ragione una tradizione del genere può sembrare esteriormente mistica anche quando in realtà è iniziatica; e si potrebbe perfino pensare che il misticismo, nel senso comune del termine, rappresenti, in una civiltà quale quella occidentale, come un vestigio od una «sopravvivenza» alla sparizione di ogni organizzazione tradizionale regolare.

La funzione del principio femminile in certe forme tradizionali è dimostrata anche dall'importanza attribuita nell'exoterismo cattolico al culto della Vergine. Valli pare stupirsi di vedere figurare la *Rosa Mistica* nelle litanie della Vergine (pag. 393); eppure si trovano, in queste stesse litanie, ben altri simboli propria-

[10] In un altro senso e secondo un'altra correlazione, queste due vie potrebbero anche essere rispettivamente quella degli iniziati in generale e quella dei mistici, ma quest'ultima è «irregolare» e non deve esser presa in considerazione quando ci si attiene strettamente alla norma tradizionale.

mente iniziatici, e, cosa di cui egli sembra non accorgersi, la loro applicazione è perfettamente giustificata dai rapporti della Vergine con la Saggezza e con la Scekina[11]. A questo proposito, è notevole come San Bernardo, i cui rapporti con i Templari sono ben noti, appariva come un «cavaliere della Vergine», ch'egli chiamava la «sua dama»; gli si attribuisce anche l'origine del vocabolo «Notre-Dame» cioè *Madonna*, la quale, in uno dei suoi aspetti, si identifica alla Saggezza ovvero alla stessa *Madonna* dei «Fedeli d'Amore»; ecco un altro accostamento che l'autore non ha supposto, cosí come non sembra aver supposto le ragioni per cui il mese di Maggio è consacrato alla Vergine.

Una cosa avrebbe dovuto condurre Valli a pensare che le dottrine in questione non avevano niente a che fare col «misticismo»: ed è la sua stessa constatazione dell'importanza quasi esclusiva in esse attribuita alla «conoscenza» (pagg. 421, 422), cosa che le fa differire totalmente dalla prospettiva mistica. Invece egli equivoca sulle conseguenze da trarne: tale importanza non è specifica dello «gnosticismo», ma è una caratteristica che riguarda in generale qualsiasi insegnamento iniziatico a qualunque forma appartenga; la conoscenza è sempre lo scopo unico, quelli che variano sono i mezzi per arrivarci. E bisogna far attenzione a non confondere «Gnosi», che significa «conoscenza», con «gnosticismo», anche se il secondo deriva dalla prima; del resto la denominazione «gnosticismo» è assai vaga, e, di fatto, sembra sia stata applicata indistintamente a cose assai diverse[12].

[11] È anche opportuno osservare che, in certi casi, gli stessi simboli rappresentano sia la Vergine che il Cristo; si tratta di un enigma degno d'esser proposto alla sagacia dei ricercatori, e la cui soluzione si troverebbe prendendo in esame i rapporti fra la *Scekinah* e *Metatron*.

[12] Luigi Valli dice che la «critica» apprezza poco i dati tradizionali degli «gnostici» contemporanei (pag. 422). Una volta tanto

Occorre del resto saper vedere cosa c'è dietro le forme esteriori, quali esse possano esser state. I « Fedeli d'Amore » sapevano andare al di là di tali forme, ed eccone una prova: in una delle prime novelle del *Decameron* di Boccaccio, Melchissedec afferma che, tra il Giudaismo, il Cristianesimo e l'Islamismo, « nessuno sa quale sia la vera fede ». Il Valli ha giustamente interpretato questa affermazione nel senso che « la vera fede è nascosta sotto gli aspetti esteriori delle diverse credenze » (pag. 433); ma non ha visto la cosa piú interessante, e cioè che queste parole siano state messe proprio in bocca a Melchissedec, il quale è appunto il rappresentante della tradizione unica che si cela dietro queste forme esteriori; ciò dimostra chiaramente come a quell'epoca ci fosse ancora qualcuno in Occidente che sapeva cosa era il vero « centro del mondo ». Comunque sia, l'impiego di un linguaggio « amoroso », com'è sovente quello dei « Fedeli d'Amore », è anch'esso una forma esteriore che non deve trarre in inganno, ma può benissimo celare qualcosa di ben altrimenti profondo; in particolare, la parola « Amore » può, per trasposizione analogica, significare tutt'altra cosa dal sentimento ch'essa designa comunemente. Questo senso profondo dell'Amore, in connessione con le dottrine degli Ordini cavallereschi, può essere messo in evidenza dagli accostamenti che seguono: anzitutto, le parole di S. Giovanni, « Dio è Amore »; poi, il grido di guerra dei Templari, « Viva Dio Sant'Amore »; ed infine l'ultimo versetto della Divina Commedia, « L'A-

la « critica » ha ragione, perché questi « neo-gnostici » non hanno mai ricevuto niente con una trasmissione regolare e si tratta solo di un tentativo di « ricostituzione », secondo certi documenti, del resto molto frammentari, che sono alla portata di tutti: si creda alla testimonianza di qualcuno che ha avuto occasione di osservare queste cose molto da vicino per sapere di cosa in realtà si tratta.

mor che muove il Sole e le altre stelle »[11]. Un altro punto interessante a questo riguardo è il rapporto tra l'« Amore » e la « Morte » che appaiono nel simbolismo dei « Fedeli d'Amore »; questo rapporto è duplice, giacché la stessa parola « Morte » ha un doppio significato. Da un lato vi è un avvicinamento ed una specie di associazione tra l'« Amore » e la « Morte » (pag. 159), quest'ultima da intendersi allora come la « morte iniziatica », avvicinamento che pare essersi continuato nella corrente che ha prodotto, alla fine del Medioevo, le figurazioni della « danza macabra »[12]; dall'altro, esiste pure un'antitesi tra l'« Amore » e la « Morte » (pag. 166), antitesi che può spiegarsi in parte con la costituzione stessa delle due parole: esse hanno in comune la radice *mor*, la quale in *a-mor* è preceduta da un'*a* privativo, come nel sanscrito *a-mara*, *a-mrita*, in modo che « Amore » può interpretarsi come una specie d'equivalente geroglifico d'« immortalità ». I « morti » possono allora designare i profani in generale, mentre i « viventi », o coloro che hanno raggiunto l'immortalità, sono gli iniziati; è d'uopo ricordare qui l'espressione « Terra dei Viventi », sinonimo di « Terra Santa » o di « Terra dei Santi », « Terra Pura », ecc.: e l'opposizione che abbiamo qui indicato corrisponde sotto questo aspetto a quella che v'è tra Inferno, cioè il mondo profano, ed i Cieli che sono i gradi della gerarchia iniziatica.

Quanto alla « vera fede », di cui abbiamo parlato poc'anzi, è proprio essa ad essere designata con il ter-

[11] A proposito degli Ordini cavallereschi, facciamo notare che la « Chiesa Gioannita » designa la riunione di tutti coloro che, a qualsiasi titolo, si ricollegano a quel che nel Medioevo fu chiamato il « Regno del Prete Gianni », al quale abbiamo fatto allusione ne *Il Re del Mondo*.

[12] Abbiamo avuto occasione di osservare, in un antico cimitero del XIV secolo, alcuni capitelli scolpiti sui quali sono curiosamente riuniti gli attributi dell'Amore e della Morte.

mine *Fede Santa*, espressione che, come la parola *Amore*, si applica pure all'organizzazione iniziatica stessa. Questa *Fede Santa*, di cui Dante era *Kadosch*, è la fede dei Fedeli d'Amore ed è anche la *Fede dei Santi*, cioè l'*Emunah* dei *Kadosch*, come abbiamo già spiegato ne *L'Esoterismo di Dante*. Il fatto che degli iniziati venissero designati come i «Santi», di cui *Kadosch* è l'equivalente ebraico, è perfettamente comprensibile se si tiene presente il significato dei Cieli da noi testé indicato, poiché i Cieli sono in effetti descritti come la dimora dei Santi; accostando questa designazione a molte altre denominazioni analoghe come Puri, Perfetti, Catari, Sufi, Ikhwan-es-Safa, ecc., le quali tutte sono state impiegate nello stesso senso, si può capire cos'è veramente la «Terra Santa»[15]. Ciò ci conduce a segnalare un altro punto, al quale Valli fa soltanto una breve allusione (pagg. 323-324): si tratta del significato segreto dei pellegrinaggi, riferentesi alle peregrinazioni degli iniziati, i cui itinerari, del resto, coincidevano quasi sempre con quelli dei pellegrini ordinari con i quali essi in apparenza si confondevano, riuscendo cosí a dissimulare meglio le vere ragioni di questi viaggi. Inoltre, l'ubicazione stessa dei luoghi di pellegrinaggio, come quella dei santuari dell'antichità, ha un valore esoterico di cui occorre qui tener conto[16], dato che è indiretta relazione con la «geografia sacra»; d'altra parte tutto ciò è connesso a quanto scrivemmo a proposito dei Compagni e degli Zingari[17]. Su que-

[15] Non è forse senza interesse notare che le iniziali «F S» possono anche leggersi *Fides Sapientia*: l'esatta traduzione della *Pistis Sophia* gnostica.

[16] Grillot de Givry ha scritto su questo argomento uno studio dal titolo *Les Foyers du mysticisme populaire*, in *Le Voile d'Isis*, aprile 1920.

[17] Articolo scritto in *Le Voile d'Isis* nell'ottobre 1926 e riprodotto in *Etudes sur la Franc-Maçonnerie et le Compagnonnage*.

st'ultimo argomento ritorneremo forse in un'altra occasione.

La questione della « Terra Santa » potrebbe anche offrire la chiave dei rapporti di Dante e dei « Fedeli d'Amore » con i Templari: anche questo argomento è stato trattato in modo assai incompleto nel libro del Valli. Questi parla dei rapporti con i Templari (pagine 423-426) ed anche di quelli con gli Alchimisti (pag. 428) come di una realtà incontestabile; indica pure alcune analogie interessanti come, ad esempio, quella tra i nove anni di probazione dei Templari e l'età simbolica di nove anni di cui è questione nella *Vita Nuova* (pag. 274); ma ci sarebbero ben altre cose da dire. Cosí, a proposito della residenza centrale dei Templari stabilita a Cipro (pagg. 261 e 425), sarebbe interessante soffermarci sul significato del nome di quest'isola, sui suoi rapporti con Venere ed il « terzo cielo », sul simbolismo del rame che ne ha preso il nome, tutte cose che possiamo per il momento solo segnalare.

Anche a proposito dell'obbligo imposto ai « Fedeli d'Amore » di impiegare nei loro scritti la forma poetica (pag. 155), sarebbe il caso di domandarsi perché la poesia era chiamata dagli antichi il « linguaggio degli Dei », perché *vates* in latino designava nello stesso tempo il poeta, l'augure o il profeta (gli oracoli erano del resto enunciati in versi), perché i versi erano chiamati *carmina* (incantesimi, incantazioni, parole identiche al sanscrito *karma* inteso nel senso tecnico di « atto rituale »)[11] ed anche perché si dice che Salomone ed altri saggi, in particolare nella tradizione musulmana, comprendessero il « linguaggio degli uccelli », il quale, anche se ciò può sembrare strano, non è che un'altra de-

[11] *Rita*, in sanscritto, è ciò che è conforme all'ordine: è questo il senso che l'avverbio *rite* ha conservato in latino. L'ordine cosmico è qui rappresentato dalla legge del ritmo.

nominazione del « linguaggio degli Dei »[19]. Ci rimane ancora da dire qualcosa a proposito dell'interpretazione della Divina Commedia che il Valli ha esposto in altre opere e di cui in questo libro ha dato solamente un riassunto: le simmetrie della Croce e dell'Aquila (pagine 382-384), sulle quali essa interamente si basa, chiariscono certamente parte del significato del poema (del resto, in accordo con la conclusione del *De Monachia*)[20]; ma vi sono in esso molte altre cose che non possono trovare un'analoga spiegazione, soprattutto l'impiego dei numero simbolici; l'autore sembra scorgervi, a torto, una chiave unica atta a risolvere tutte le difficoltà. D'altra parte, l'utilizzazione di queste « connessioni strutturali » (pag. 88) viene da lui intesa come specifica di Dante, mentre invece, in questa « architettura » simbolica, c'è qualcosa di essenzialmente tradizionale che, pur non avendo forse fatto parte degli abituali modi d'espressione dei « Fedeli d'Amore » propriamente detti, esisteva nondimeno in organizzazioni piú o meno strettamente apparentate alla loro, e si riconnetteva all'arte stessa dei costruttori[21]. Sembra tuttavia che egli abbia avuto un'intuizione di questi rapporti quando accenna all'ausilio che « lo studio del simbolismo delle arti figurative » potrebbe apportare alle ricerche in questo campo (pag. 406); bisognerebbe, come per tutto il resto, lasciare da parte ogni preoccupazione estetica » (pag. 89) e si potrebbero allora scoprire molti altri punti di paragone, talvolta veramente inattesi[22].

[19] La stessa cosa si trova anche nelle leggende germaniche.

[20] Cfr. *Autorité spirituelle et pouvoir temporel*, cap. VIII.

[21] Ricordiamo l'espressione massonica « pezzo d'architettura »: essa si applica, nel suo senso piú vero, all'opera di Dante.

[22] Pensiamo, per esempio, a certe considerazioni contenute nel curioso libro di Pierre Piobb, *Le Secret de Nostradamus*, Parigi 1927.

Se ci siamo soffermati a lungo sul libro del Valli è perché esso è uno di quelli che veramente lo meritano, e se ne abbiamo soprattutto segnalato le lacune, è per indicare, a lui stesso o ad altri, nuove vie di ricerca atte a completare nel miglior modo i risultati già ottenuti. Sembra che sia venuto il momento in cui il vero senso dell'opera di Dante sarà infine svelato; se le interpretazioni di Rossetti e di Aroux non furono prese sul serio ai loro tempi, forse non è perché gli spiriti erano allora meno preparati, ma perché era previsto che il segreto doveva essere conservato per sei secoli (il *Naros* dei Caldei). L. Valli parla sovente di questi sei secoli durante i quali Dante non è stato compreso, ma evidentemente senza scorgervi alcun particolare significato, e ciò prova ancora la necessità, per gli studî di questo genere, di una conoscenza delle «leggi cicliche» cosí completamente dimenticate dall'Occidente moderno.

CAPITOLO SESTO

IL LINGUAGGIO SEGRETO DI DANTE E DEI « FEDELI D'AMORE »

II.

Abbiamo già dedicato un articolo all'importante opera pubblicata nel 1928, con questo titolo, da Luigi Valli. Nel 1931 apprendemmo la notizia dell'improvvisa e prematura morte dell'autore, dal quale ci attendevamo ancora altri studi non meno degni d'interesse; nel frattempo ci è giunto un secondo volume dallo stesso titolo, contenente, oltre alle risposte alle obiezioni che erano state fatte alla tesi sostenuta in quell'opera, un certo numero di note complementari[1].

Tali obiezioni, che testimoniano un'incomprensione di cui non dobbiamo stupirci, possono, com'era facile prevedere, ricondursi quasi tutte a due categorie: quelle

[1] *Il linguaggio segreto di Dante e dei « Fedeli d'Amore »*, volume II (*Discussione e note aggiunte*); Roma, Biblioteca di Filosofia e Scienza, Casa Editrice « Optima ».

avanzate dai « critici letterari » imbevuti di tutti i pregiudizi della cultura universitaria e quelle provenienti da ambienti cattolici i quali si rifiutano d'ammettere che Dante abbia appartenuto ad una organizzazione iniziatica; tutte si accordano, insomma, anche se per motivi diversi, nel negare l'esistenza dell'esoterismo anche là dove esso appare nel modo piú lampante. L'autore sembra attribuire la maggior importanza alle prime tanto da discuterle molto piú che non le seconde, mentre noi saremmo stati invece tentati di fare esattamente il contrario, vedendo in quest'ultime un sintomo ben piú grave della deformazione della mentalità moderna; ma questa diversità di prospettiva si spiega con lo speciale punto di vista dal quale il Valli ha voluto porsi e che è semplicemente quello, molto esteriore, di un « ricercatore » e di uno storico; ne derivano pertanto un certo numero di lacune e di inesattezze di linguaggio, le stesse già segnalate nel nostro precedente articolo. A proposito di quest'ultimo, L. Valli riconosce che « egli non ha mai avuto alcun contatto con qualsivoglia tradizione iniziatica » e che « la sua formazione mentale è nettamente critica »; ed è quanto mai degno di elogio che egli sia giunto a conclusioni cosí lontane da quelle della « critica » ordinaria, e veramente sorprendenti se si pensa che provengono da una persona che afferma il proposito di essere « un uomo del XX secolo ». Nondimeno rincresce che, per partito preso, egli si rifiuti di comprendere la nozione dell'ortodossia tradizionale, che persista ad applicare il termine peggiorativo di « sette » ad organizzazioni di carattere iniziatico e non religioso, e che egli neghi d'aver fatto confusione tra « mistico » e « iniziatico », mentre ha continuato a ripeterla nel corso di tutto questo secondo volume; ma questi difetti non devono affatto impedirci di riconoscere il grande merito che egli ha avuto, da « profano » qual'è e vuole restare, d'aver intravisto una buona parte della verità nonostante tutti gli osta-

coli derivanti dalla sua formazione e di averla enunciata senza temere gli inevitabili attacchi da parte di tutti coloro che hanno interesse a che essa resti ignorata.

Daremo solamente due o tre esempi tipici dell'incomprensione dei « critici » universitari: alcuni di loro sono giunti a pretendere che una bella poesia non può essere simbolica; essi pensano pure che un'opera d'arte è degna d'ammirazione solo quando non significa niente e che l'esistenza d'un senso profondo ne distruggerebbe il valore artistico! Ritroviamo cioè, espressa nel modo piú netto, quella concezione « profana », che recentemente abbiamo avuto modo di segnalare a proposito dell'arte in generale e della poesia in particolare; essa corrisponde ad una degenerazione tipicamente moderna e presenta un carattere nettamente opposto a quello che tanto le arti quanto le scienze avevano originariamente e tuttora posseggono in seno alle civiltà tradizionali. A questo proposito, ricordiamo una citazione assai interessante riportata da L. Valli: in tutta l'arte del Medioevo, contrariamente all'arte moderna, « ci si trova di fronte all'incarnazione di un'idea e non all'idealizzazione di una realtà »; noi diremmo di una realtà d'ordine sensibile, poiché l'idea è anche una realtà, anzi è una realtà di grado superiore; lo stesso simbolismo, del resto, non è nient'altro che l'« incarnazione dell'idea » in una forma.

Altri hanno formulato un'obiezione veramente comica: sarebbe « vile » – essi pretendono – scrivere in « gergo », cioè impiegare un linguaggio convenzionale; evidentemente essi vedono in ciò soltanto una sorta di vigliaccheria e di dissimulazione. A dire il vero, lo stesso Valli ha forse insistito troppo ed in modo esclusivo, come avevamo già notato, sull'intento dei « Fedeli d'Amore » di nascondersi per motivi di prudenza; è incontestabile che tali motivi ci furono e furono resi necessari dalle circostanze; ma furono anche i meno importanti ed i

piú esteriori nel giustificare l'impiego di un linguaggio che non era solamente convenzionale, ma anche ed anzitutto simbolico. Sarebbe facile trovare esempi analoghi in tutt'altre circostanze in cui non ci sarebbe stato alcun pericolo a parlarne chiaramente se la cosa fosse stata possibile; si può affermare che, anche allora, era preferibile tenere lontani coloro che non erano « qualificati », e ciò sta ad indicare una preoccupazione diversa dalla semplice prudenza; ma quel che bisogna dire soprattutto è che le verità di un certo ordine, proprio per la loro natura, non possono esprimersi che simbolicamente.

Infine, vi sono coloro che hanno giudicato inverosimile l'esistenza della poesia simbolica presso i « Fedeli d'Amore » perché essa costituirebbe un « caso isolato », anche se L. Valli si era preoccupato di dimostrare che, proprio alla stessa epoca, se ne trovava l'equivalente anche in Oriente, e precisamente nella poesia persiana. Aggiungeremo che il simbolismo dell'amore è stato talvolta impiegato anche in India; per restare nel mondo musulmano, è assai singolare che a questo proposito si parli quasi esclusivamente della poesia persiana, quando esempi similari si possono trovare facilmente nella poesia araba, di carattere non meno esoterico, come ad esempio in quella di Omar Ibn El-Fârid. Diremo ancora che ben altri « veli » sono stati ugualmente impiegati nelle espressioni poetiche del Sufismo, ivi compreso quello dello scetticismo; vedansi per esempio Omar El-Khayyam e Abu-l-Alâ El Maarri, il quale fu in realtà un iniziato di rango elevato; inoltre, particolarmente curioso, in relazione all'argomento di cui ci occupiamo, è il fatto, finora non segnalato da nessuno, che la sua *Risàlatul-Ghufran* può essere considerata come una delle principali « fonti » islamiche della *Divina Commedia*.

Quanto all'obbligo imposto a tutti i membri di una organizzazione iniziatica di scrivere in versi, esso si accordava perfettamente con il carattere di « lingua sacra »

che aveva la poesia. Come fa rilevare giustamente L. Valli, si trattava di una preoccupazione ben diversa da quella di « fare della letteratura », preoccupazione che non fu mai un fine per Dante ed i suoi contemporanei; questi ultimi, aggiunge egli ironicamente, « avevano il torto di non aver letto gli scritti della critica moderna ». In certe confraternite esoteriche musulmane, sino ad un'epoca ancora molto recente, tutti dovevano comporre un poema in occasione dell'annuale *mûlid* dello Sciaikh, sforzandosi, foss'anche a detrimento della perfezione della forma, di racchiudervi un senso dottrinale piú o meno profondo.

Venendo alle note complementari, le quali rappresentano un avvio ad altre ricerche, ve n'è una che concerne i rapporti di Gioacchino da Fiore con i « Fedeli d'Amore »: *Fiore* è uno dei simboli piú impiegati nella sua poesia, come sinonimo di *Rosa*; e con il titolo di *Fiore* fu scritto un adattamento italiano del *Roman de la Rose* ad opera di un Fiorentino chiamato Durante, che è quasi certamente Dante stesso[3]. D'altra parte, la denominazione del convento di *San Giovanni in Fiore*, donde Gioacchino da Fiore prese il suo nome, non esisteva da nessuna parte prima di lui; fu forse egli stesso a dargliela, e perché scelse questo nome? Degno di nota è che Gioacchino da Fiore parli nelle sue opere di una « vedova » simbolica, proprio come Francesco da Barberino e Boccaccio, entrambi appartenenti ai « Fedeli d'Amore »; da parte nostra aggiungiamo che ancor oggi questa « vedova » è ben nota nel simbolismo massonico. A questo proposito, è spiacevole che preoccupazioni politiche sembrino aver impedito a L. Valli di fare certi confronti che sarebbero apparsi sorprendenti; egli ha senza dubbio ragione a sostenere che le organizzazioni iniziatiche

[3] *Dante* è in effetti una contrazione di *Durante*, che era il suo vero nome.

in questione non sono la Massoneria, ma il legame con esse tuttavia esiste: non è forse curioso, per esempio, che il « vento » avesse, nel linguaggio dei « Fedeli d'Amore », esattamente lo stesso senso che la « pioggia » ha in quello della Massoneria?

Un'altra questione importante è quella che concerne i rapporti tra i « Fedeli d'Amore » e gli alchimisti: un simbolo particolarmente significativo a questo riguardo si trova nei *Documenti d'Amore* di Francesco da Barberino. Si tratta di una raffigurazione in cui dodici personaggi disposti simmetricamente a formare sei coppie rappresentanti altrettanti gradi iniziatici convergono in un personaggio unico posto al centro; quest'ultimo, che tiene nelle sue mani la rosa simbolica, ha due teste, una maschile e l'altra femminile, ed è chiaramente identificabile al *Rebis* ermetico. La sola differenza dalle illustrazioni che si trovano nei trattati alchemici è che in queste è il lato destro ad essere maschile ed il sinistro femminile, mentre la nostra raffigurazione presenta la disposizione inversa; questa particolarità sembra esser sfuggita a L. Valli, il quale, tuttavia, senza aver l'aria di accorgersene, ne dà la spiegazione quando afferma che « l'uomo con il suo intelletto passivo è ricongiunto all'Intelligenza attiva, rappresentata dalla donna », mentre generalmente è il maschile a simboleggiare l'elemento attivo ed il femminile l'elemento passivo. Il piú interessante è che questo tipo di inversione del rapporto abituale trova un analogo riscontro nel simbolismo impiegato dal tantrismo indú; e tale accostamento s'impone a maggior ragione quando sentiamo Cecco d'Ascoli dire: « *onde io son ella* », proprio come gli *Shâkta* che, invece del *So' ham*, « Io sono Lui » (l'*Anâ Huwa* dell'esoterismo islamico), dicono *Sâ'ham*, « Io sono Ella ». D'altra parte, L. Valli segnala che, a fianco del *Rebis* raffigurato nel *Rosarium Philosophorum*, si vede una specie di albero recante sei coppie di visi disposti simmetricamente ad

ogni lato del fusto ed un viso unico alla sommità, che egli identifica con i personaggi della raffigurazione di Francesco da Barberino. Sembra proprio che si tratti effettivamente, nei due casi, di una gerarchia iniziatica in sette gradi, l'ultimo grado essendo essenzialmente caratterizzato dalla ricostituzione dell'Androgino ermetico, cioè insomma la restaurazione dello « stato primordiale »; e questo si accorda con quanto abbiamo avuto l'occasione di dire sul significato del termine « Rosa-Croce », quale designazione della perfezione dello stato umano. A proposito dell'iniziazione in sette gradi, abbiamo parlato, nel nostro studio sull'*Esoterismo di Dante*, della scala a sette gradini; è vero che in generale questi vengono piuttosto messi in corrispondenza con i sette cieli planetari, i quali si riferiscono a stati sopraumani, ma, per un motivo d'analogia, deve esistere, in un medesimo sistema iniziatico, una similitudine nella ripartizione gerarchica tra i « piccoli misteri » ed i « grandi misteri ». D'altra parte, l'essere reintegrato nel centro dello stato umano è per ciò stesso atto ad elevarsi agli stati superiori, ed egli già domina le condizioni d'esistenza in questo mondo di cui è diventato padrone; per questo motivo il *Rebis* del *Rosarium Philosophorum* ha sotto i suoi piedi la luna, e quello di Basilio Valentino il drago; tale spiegazione è completamente sfuggita a L. Valli che vi ha visto soltanto i simboli della dottrina corrotta o dell'« errore che opprime il mondo », mentre, in realtà, la luna rappresenta il dominio delle forme (il simbolismo è lo stesso del « camminare sull'acqua »), ed il drago è qui la figura del mondo elementare.

L. Valli, pur non dubitando dei rapporti tra Dante ed i Templari, di cui esistono numerosi indizi, solleva un'obiezione a proposito della medaglia del Museo di Vienna, da noi menzionata in *L'Esoterismo di Dante*; egli ha voluto esaminare questa medaglia, ed ha constatato che le due facce erano state riunite posteriormente

ed avevano dovuto appartenere a due medaglie diverse; del resto egli ha riconosciuto che questa strana operazione non fu praticata senza un motivo. Quanto alle iniziali F. S. K. I. P. F. T., incise sul rovescio della medaglia, secondo lui stanno ad indicare le iniziali delle sette virtú: *Fides*, *Spes*, *Karitas*, *Justitia*, *Prudentia*, *Fortitudo*, *Temperantia*, benché presentino l'anomalia d'esser disposte su due linee, la prima con quattro, la seconda con tre iniziali, invece che su due linee con rispettivamente tre e quattro iniziali, come lo richiederebbe la distinzione tra le tre virtú teologali e le quattro virtú cardinali; inoltre, essendo queste iniziali intrecciate con un motivo composto di rami d'olivo e di alloro, « che sono propriamente le due piante sacre degli iniziati », egli ammette che la suddetta interpretazione non esclude necessariamente l'esistenza di un altro significato piú nascosto; e noi aggiungeremo che l'ortografia anomala *Karitas*, al posto di *Charitas*, può essersi resa necessaria proprio per questo doppio senso. Del resto, in quel nostro studio, avevamo tra l'altro segnalato il significato iniziatico attribuito alle tre virtú teologali, e come tale conservato nel 18° grado della massoneria scozzese[4]; inoltre, il settenario delle virtú è formato da un ternario superiore e da un quaternario inferiore, il che sta ad indicare che esso è costituito secondo princípi esoterici; ed infine esso, proprio come il settenario delle « arti liberali » (diviso, anch'esso, in *trivium* e *quadrivium*), può corrispondere ai sette scalini ai quali abbiamo fatto innanzi allusione, ancor piú che, in effetti, la « Fede » (la *Fede Santa*) figura nello scalino piú alto della « scala misteriosa » dei *Kadosch*;

[4] Nel 17° grado, quello di « Cavaliere d'Oriente e d'Occidente », figura anche un motto formato da sette iniziali, che sono quelle d'un settenario di attributi divini la cui sequela è tratta da un passo dell'*Apocalisse*.

tutto ciò costituisce dunque un insieme molto piú coerente di quanto possono pensare gli osservatori superficiali.

D'altra parte, nello stesso museo, L. Valli ha scoperto la medaglia originale di Dante, il cui rovescio presenta del pari una figura molto strana ed enigmatica: un cuore posto nel centro di un sistema di cerchi, aventi l'apparenza di una sfera celeste benché tale non sia, e che non è corredata da alcuna iscrizione[5]. Vi figurano tre cerchi meridiani e quattro cerchi paralleli, che L. Valli fa ancora corrispondere rispettivamente alle tre virtú teologali ed alle quattro virtú cardinali; a farci pensare che tale interpretazione debba essere esatta è soprattutto la giusta applicazione che vien fatta, in questa raffigurazione, del senso verticale e del senso orizzontale riferendoli alla vita contemplativa ed alla vita attiva, o all'autorità spirituale ed al potere temporale da cui esse dipendono, ed ai quali corrispondono questi due gruppi di virtú, che un cerchio obliquo, completante la figura (e formante con gli altri il numero 8, che è quello dell'equilibrio), unisce in perfetta armonia sotto l'irradiazione della « dottrina d'amore »[6].

Un'altra nota concerne il nome segreto che i « Fedeli d'Amore » davano a Dio: Francesco da Barberino, nel suo *Tractatus Amoris*, si è fatto ritrarre in un'attitudine d'adorazione di fronte alla lettera I; e nella *Divina Commedia*, Adamo dice che il primo nome di Dio fu I[7], al quale fece seguito il nome *El*. Questa lettera I,

[5] Questo cuore cosí collocato ci ricorda la raffigurazione, non meno interessante e misteriosa, del cuore di Saint-Denis d'Orques, rappresentato al centro dei cerchi planetari e zodiacali, raffigurazione che fu studiata da L. Charbonneau-Lassay nella rivista *Regnabit*.

[6] A questo proposito, si può tener presente quanto abbiamo detto sul *De Monarchia* di Dante in *Autorité Spirituelle et pouvoir temporel*.

[7] *Paradiso*, XXVI, 133.

che Dante chiama la « nona figura », per il posto che occupa nell'alfabeto latino (e si sa quale importanza aveva per lui il numero 9), non è nient'altro che lo *iod*, anche se quest'ultimo è la decima lettera dell'alfabeto ebraico; lo *iod*, infatti, oltre ad essere la prima lettera del Tetragramma, costituisce in se stesso un nome divino, sia isolato, sia ripetuto tre volte[1]. Questo stesso *iod*, nella Massoneria, è diventato la lettera G, per assimilazione con *God* (perché è in Inghilterra che si operò questa trasformazione); ciò senza pregiudicare gli altri molteplici significati che secondariamente sono venuti a condensarsi in questa stessa lettera G, e che non intendiamo esaminare qui.

C'è da augurarsi vivamente, pur deplorando la scomparsa di Luigi Valli, che egli trovi continuatori in un campo di ricerche cosí vasto e finora poco esplorato; in effetti, egli stesso ci informa che il suo esempio è stato seguito da Gaetano Scarlata, il quale ha dedicato un lavoro[2] ad un particolareggiato studio del *De Vulgari eloquentia* di Dante, libro « pieno di misteri », come Rossetti ed Aroux avevano ben visto; esso, anche se appare semplicemente come un trattato sulla lingua italiana, tratta in realtà di un linguaggio segreto, conformemente ad un metodo in uso nell'esoterismo islamico, dove, come abbiamo segnalato in un'altra occasione, un'opera iniziatica può rivestire le apparenze di un trattato di grammatica. In questo campo, si faranno senza

[1] È solamente per una semplice coincidenza che il cuore di Saint-Denis d'Orques, di cui abbiamo parlato, presenta una ferita (o qualcosa che sembra tale) avente la forma di un *iod*? c'è forse motivo di supporre che le antiche raffigurazioni del « Sacro Cuore » anteriori alla sua adozione « ufficiale » da parte della Chiesa, abbiano potuto avere certi rapporti con la dottrina dei « Fedeli d'Amore » o dei loro continuatori?

[2] *Le origini della letteratura italiana nel pensiero di Dante*, Palermo 1930.

dubbio ancora molte altre scoperte, ed anche se coloro che si dedicano a queste ricerche vi contribuiranno con una mentalità « propria » (alla condizione tuttavia che essa sia imparziale), e ci vedranno soltanto l'oggetto di una specie di curiosità storica, i risultati cosí ottenuti saranno nondimeno suscettibili in se stessi, e per coloro che saranno capaci di comprenderne la portata reale, di contribuire efficacemente ad una restaurazione dello spirito tradizionale: questi lavori non sono forse connessi, sia pure inconsciamente ed involontariamente, alla « ricerca della Parola perduta », che è la stessa cosa della « cerca del Graal »?

CAPITOLO SETTIMO

NUOVE CONSIDERAZIONI SUL LINGUAGGIO SEGRETO DI DANTE

Parlando dei due volumi dell'ultima opera di Luigi Valli[1], abbiamo menzionato il libro che, seguendo le stesse linee direttrici, Gaetano Scarlata ha dedicato al *De vulgari eloquentia* di Dante, o piú precisamente, come egli preferisce designarlo (dacché il titolo non è mai stato stabilito con esattezza), al *De vulgaris eloquentiae doctrina*, secondo l'espressione usata da Dante stesso all'inizio del trattato per indicarne l'argomento e per esporre il suo pensiero sul contenuto dottrinale della poesia in lingua volgare[2]. In effetti, quelli che Dante chiama *poeti volgari*, sono coloro i cui scritti denotavano, come egli dice, *verace intendimento*, cioè racchiudevano un senso nascosto conformemente al simbolismo dei « Fedeli d'Amore », poiché egli li contrappone ai *litterali* (e non ai *litterati*, come si è letto talvolta erroneamente) o a coloro che scrivevano in senso esclusivamente letterale. I primi sono per lui i veri poeti ed egli li chiama anche *trilingues doctores*, cosa che, esteriormente, può spiegarsi con il fatto che quel tipo di poesia esisteva nelle tre lingue, italiana, provenzale (e

[1] Cfr. l'articolo « Il linguaggio segreto di Dante e dei Fedeli d'Amore ».

[2] *Le origini della letteratura italiana nel pensiero di Dante*, Palermo, 1930.

non « francese », come dice G. Scarlata) e spagnola, ma che in realtà (nessun poeta aveva mai scritto di fatto in tutte e tre queste lingue), vuol dire che essa doveva interpretarsi secondo un triplice significato[1]; e Dante, a proposito di questi *trilingues doctores*, nota che *maxime conveniunt in hoc vocabulo quod est Amor*, facendo cosí un'evidente allusione alla dottrina dei « Fedeli d'Amore ».

Parlando di quest'ultimi, Gaetano Scarlata fa un'osservazione molto giusta: egli pensa ch'essi non dovettero mai costituire una associazione con forme rigorosamente definite, piú o meno simili, ad esempio, a quelle della Massoneria moderna, caratterizzate cioè dalla presenza di un potere centrale con ramificazioni nelle diverse località; e da parte nostra, convalidando questa osservazione, possiamo aggiungere che, proprio nella Massoneria, niente del genere esisteva prima della costituzione della Gran Loggia di Inghilterra nel 1717. Non sembra del resto che G. Scarlata abbia colto il vero significato di questo fatto, ch'egli pensa di dover attribuire semplicemente alle circostanze, poco favorevoli all'esistenza di un'organizzazione che si presentasse esteriormente piú stabile; in effetti, come abbiamo sovente affermato, una organizzazione veramente iniziatica non può essere una « società » nel senso moderno della parola, con tutto il suo conseguente formalismo esteriore: quando appaiono statuti, regolamenti scritti ed altre cose del genere, si può esser certi che si tratta di una degenerazione che conferisce all'organizzazione in questione un carattere « semiprofano », se si può usare un'espressione del genere. Per quanto si riferisce al-

[1] Si tratta, senza dubbio, di tre significati superiori a quello letterale, per cui, contando anche quest'ultimo, si hanno i quattro significati di cui parla Dante nel *Convito*, come abbiamo indicato all'inizio di *L'esoterismo di Dante*.

l'ordine propriamente iniziatico, G. Scarlata non è andato al fondo delle cose, anzi, sembra piú lontano ancora che non Valli da questa preoccupazione: egli vede soprattutto il lato politico, cioè tutto sommato qualcosa d'accessorio, e parla costantemente di « sette », punto sul quale ci siamo ampiamente spiegati nel precedente articolo; nelle sue considerazioni, egli trae ben scarse conseguenze dall'affermazione della dottrina (esoterica e non eretica) dell'*amor sapientiae*, che purtuttavia costituisce tutto l'essenziale, dipendendo il resto solo dalle contingenze storiche. È del resto possibile che l'oggetto stesso di questo studio si sia prestato assai facilmente a quel che ci appare come un errore di prospettiva: il *De vulgaris eloquentiae doctrina* presenta un legame diretto con il *De monarchia* e fa quindi parte di quegli scritti danteschi in cui le applicazioni sociali hanno una parte preponderante; ma queste stesse applicazioni possono forse essere ben comprese senza un costante riferimento al loro principio? Quel che maggiormente dispiace è che G. Scarlata, nelle visioni storiche d'insieme, si sia lasciato andare ad interpretazioni piú che contestabili: non è arrivato forse al punto di fare di Dante e dei « Fedeli d'Amore » degli avversari dello spirito del Medio Evo e dei precursori delle idee moderne, animati da una mentalità « laica » e « democratica », cioè proprio da ciò che vi è di piú « antiiniziatico »? Questa seconda parte del suo libro, che contiene tuttavia indicazioni interessanti specie a proposito delle influenze orientali alla corte di Federico II e nel movimento francescano, sarebbe da rivedere su presupposti piú conformi al senso tradizionale; e chissà che l'autore, che per la verità l'ha presentata come un « primo tentativo di ricostruzione storica », non sia condotto dalle sue ulteriori ricerche a rettificarla egli stesso?

Una delle cause dell'equivoco di Gaetano Scarlata è probabilmente da ricercarsi nel modo in cui Dante oppone l'uso del *volgare* a quello del latino, lingua ecclesiastica, nonché il modo d'esprimersi per simboli dei poeti, secondo il *verace intendimento*, in contrapposto a quello dei teologi (essendo quest'ultimo piuttosto una semplice allegoria); ma era solo agli avversari di Dante, o a coloro che non lo comprendevano (i due casi si equivalgono), che il volgare appariva come il *sermo laicus*, mentre per lui era tutt'altra cosa; d'altra parte, dal punto di vista strettamente tradizionale, la funzione degli iniziati non è forse molto piú « sacerdotale » di quella di un « clero » exoterista padrone esclusivamente della lettera e che si arresta alla scorza della dottrina[4]?

L'essenziale, qui, è di sapere cosa intende Dante con l'espressione *vulgare illustre* la quale può sembrare strana o addirittura contraddittoria se ci si attiene al senso ordinario delle parole, ma che diventa comprensibile se si tien conto che per lui *vulgare* è sinonimo di *naturale*: cioè la lingua che l'uomo impara direttamente per trasmissione orale (come il bambino, che dal punto di vista iniziatico rappresenta il neofita, apprende la propria lingua materna), vale a dire, simbolicamente, la lingua che serve da veicolo alla tradizione, e che, sotto questo rapporto, può identificarsi alla lingua primordiale e universale. Ciò è strettamente connesso alla questione della misteriosa « lingua siriana » (*loghah sûryâniyah*) cui abbiamo accennato in precedenti articoli[5]. È pur vero che, per Dante, questa « lingua della rivelazione » sembra esser stata l'ebraico, ma, come abbiamo già avuto

[4] Secondo l'ordine gerarchico normale, l'iniziato è superiore ad un appartenente al « clero » ordinario (fosse anche un teologo), mentre un « laico » è naturalmente inferiore a quest'ultimo.

[5] Gli articoli *La Science des lettres* e *La Langue des oiseaux* (formanti i capitoli VI e VII di *Symboles fondamentaux de la Science sacrée*, Ed. Gallimard, Paris, 1962.

occasione di notare, una simile affermazione non è da prendersi alla lettera, potendosi dire la stessa cosa di qualsiasi lingua avente un carattere « sacro », cioè tale da servire all'espressione di una forma tradizionale regolare[6]. Secondo Dante, la lingua parlata dal primo uomo, creata immediatamente da Dio, continuò ad essere parlata dai suoi discendenti sino all'edificazione della Torre di Babele; poi, « *hanc formam locutionis hereditati sunt filii Heber...; hiis solis post confusionem remansit* »; ma questi « figli di Heber » non sono forse piuttosto tutti coloro che hanno conservato la tradizione che non un popolo determinato? Il nome di « Israele » non è stato sovente impiegato anche per designare l'insieme degli iniziati di non importa quale origine etnica, e questi, che costituiscono realmente il « popolo eletto », non sono forse proprio i possessori di quella lingua universale che gli permette di comprendersi tra loro, cioè della conoscenza della tradizione unica celantesi dietro a tutte le particolari forme tradizionali?[7].

D'altronde, se Dante avesse pensato che si trattava veramente della lingua ebraica, non avrebbe potuto dire che la Chiesa (designata con il nome enigmatico di *Petramala*) crede di parlare la lingua di Adamo, poiché essa parla non l'ebraico, ma il latino, per il quale non sembra che nessuno abbia mai rivendicato la qualità di lingua primitiva; ma se con ciò si intende ch'essa crede d'insegnare la vera dottrina della rivelazione, tutto diventa allora perfettamente comprensibile. Inoltre, pur ammettendo che i primi Cristiani, i quali possedevano questa vera dottrina, avessero effettivamente parlato

[6] È ovvio che, quando si oppongono le « lingue volgari » alle « lingue sacre », la parola « volgare » è da intendersi nel suo senso abituale, e non secondo quello di Dante: per evitare ogni equivoco bisognerebbe piuttosto usare l'espressione « lingue profane ».

[7] Sull'argomento, cfr. il capitolo *Le Don des langues*, in *Aperçus sur l'initiation*.

l'ebraico (cosa che sarebbe storicamente inesatta, poiché l'aramaico non è di certo l'ebraico piú di quanto l'italiano non sia il latino), i « Fedeli d'Amore », che si consideravano loro continuatori, non hanno mai preteso di rifarsi a questa lingua per opporla al latino, come avrebbero dovuto logicamente fare se si fossero attenuti ad un'interpretazione letterale[1].

È evidente che tutto ciò è ben lontano dal significato puramente « filologico » abitualmente attribuito a questo trattato di Dante e che in fondo si tratta di ben altro che dell'idioma italiano; ed anche i riferimenti reali a quest'ultimo possono avere del pari, nello stesso tempo, un valore simbolico. Per cui, quando Dante oppone questa o quella regione o città ad un'altra, non si tratta semplicemente di un'opposizione linguistica, e, quando cita certi nomi come *Petramala*, *Papienses* o *Aquilegienses*, questa sua scelta (anche senza voler prendere in considerazione il simbolismo geografico propriamente detto) è dettata da intenzioni assai trasparenti, cosa questa già rilevata dal Rossetti; e naturalmente, per comprendere il vero senso di tale o tal'altra parola apparentemente insignificante, occorre sovente riferirsi alla terminologia convenzionale dei Fedeli d'Amore. G. Scarlata fa notare, molto giustamente, che sono quasi sempre le esemplicazioni (ivi comprese quelle che paiono avere un valore puramente retorico o grammaticale) ad offrire la chiave del contesto; queste ultime, infatti, costituiscono un eccellente mezzo per distogliere l'at-

[1] Possiamo ancora aggiungere che, come ha rilevato G. Scarlata, l'idea che la lingua primitiva si sia continuata è contraddetta dalle parole che Dante stesso nella *Divina Commedia* attribuisce ad Adamo (*Paradiso*, XXVI, 124). Queste parole possono d'altronde spiegarsi tenendo conto dei periodi ciclici: la lingua originale era già *tutta spenta* alla fine del *Krita-Yuga*, quindi molto prima delle vicende del « popolo di Nemrod », che si situano solo all'inizio del *Kali-Yuga*.

tenzione dei « profani », i quali non poterono vedervi che frasi anodine e senza importanza; si potrebbe anzi dire che queste frasi avevano una funzione assai simile a quella dei « miti » nei Dialoghi di Platone, e basta vedere come essi sono « intesi » dai critici universitari per concludere come sia efficace questo accorgimento che consiste nel mettere per cosí dire « fuori questione », proprio quel che è piú importante.

Sembra insomma che Dante abbia soprattutto mirato alla formazione di un linguaggio atto, con la sovrapposizione di molteplici significati, ad esprimere per quanto possibile la dottrina esoterica: e, se la codificazione di un tale linguaggio può esser qualificata « retorica », si tratta in tutti i casi di una retorica di un genere assai particolare, tanto distante da ciò che oggi s'intende con questa parola quanto la poesia dei Fedeli d'Amore lo è da quella dei moderni, i cui predecessori sono appunto quei *litterali* ai quali Dante rimproverava di rimare « stupidamente » (*stoltamente*) senza celare nei loro versi un senso profondo[1].

Secondo le parole di L. Valli già citate in precedenza, Dante si proponeva tutt'altra cosa dal « fare della letteratura », cioè egli era esattamente il contrario di un moderno; la sua opera, lungi dall'opporsi allo spirito del Medio Evo, ne costituisce una delle sintesi piú perfette, allo stesso titolo dell'opera dei costruttori delle cattedrali; e le piú elementari nozioni iniziatiche permettono di comprendere facilmente che questo avvicinamento si fonda su ragioni assai profonde.

[1] Similmente, i predecessori dei chimici moderni non sono gli alchimisti, bensí i « soffiatori »; che si tratti di scienze o di arti, la concezione puramente « profana » dei moderni è sempre la risultante di un analogo processo degenerativo.

CAPITOLO OTTAVO

«FEDELI D'AMORE» E «CORTI D'AMORE»

Le ricerche sui «Fedeli d'Amore» continuano a dar luogo, in Italia, a interessanti lavori: Adolfo Ricolfi, che aveva già scritto diversi articoli sull'argomento, ha pubblicato uno studio, a cui faranno seguito altri, dove dichiara di voler continuare l'opera di Luigi Valli[1]. Forse vi si è dedicato, tuttavia, con un certo timore, perché ritiene che tale autore abbia «esagerato» in certi punti, specie quando, andando contro l'opinione comunemente ammessa, nega la reale esistenza di tutte le donne cantate dai poeti ricollegati ai «Fedeli d'Amore»; senonché, quando si abbandoni la prospettiva della mera curiosità storica, questa questione non solo non è cosí importante come egli crede, ma non ne impedisce affatto la vera interpretazione. Non è per nulla impossibile, infatti, che alcuni, nel designare con un nome femminile la Saggezza divina, adottassero a titolo puramente simbolico, il nome d'una donna che era veramente esistita; il che si può spiegare con almeno due motivi. Innan-

[1] *Studi sui «Fedèli d'Amore», I; Le «Corti d'Amore» in Francia ed i loro riflessi in Italia*, Roma, Biblioteca della *Nuova Rivista Storica*, Società Editrice Dante Alighieri, 1933.

zittutto, qualsiasi cosa, a seconda della natura degli individui, può essere l'occasione o il punto di partenza d'uno sviluppo spirituale; e ciò è vero sia per un amore terreno che per qualsiasi altra circostanza (ancor piú che non bisogna dimenticare che si tratta qui di qualcosa che può essere definito come una via di *Kshatriya*); inoltre, il vero significato dell'impiego di tali designazioni veniva in tal modo reso ancor piú impenetrabile ai profani, i quali naturalmente si attenevano alla lettera, e tale accorgimento, sebbene d'ordine contingente, non era forse sempre completamente trascurabile.

Questa osservazione ci induce a considerare un altro punto che ha con quest'ultimo assai stretti rapporti: il Ricolfi ritiene che occorre fare una distinzione tra «Corti d'Amore» e «Corti d'amore», la quale non è, come potrebbe sembrare a prima vista, una semplice sfumatura. Infatti, per «Corte d'Amore» bisogna intendere una simbolica assemblea presieduta da una personificazione dell'Amore stesso, mentre una «Corte d'amore» è solamente un cenacolo, avente funzione di una specie di tribunale chiamato a pronunciarsi su casi piú o meno complessi; che questi casi fossero d'altronde reali o immaginari, o, in altri termini, che si trattasse di una giurisdizione effettiva o di un semplice gioco (e poté trattarsi in realtà d'entrambi), non ha grande importanza dal punto di vista da cui ci poniamo. Le «Corti d'amore», se si occuparono veramente soltanto di questioni riguardanti l'amore profano, non erano affatto le assemblee dei veri «Fedeli d'Amore» (tranne che questi non assumessero talvolta questa apparenza per meglio dissimularsi); ne poterono essere invece una imitazione e una specie di parodia, nata dall'incomprensione di non-iniziati, cosí come, alla stessa epoca, vi furono indubbiamente poeti profani che, cantando nei loro

versi donne reali, non intesero di certo andar oltre al senso letterale. Analogamente, a fianco dei veri alchimisti, vi erano i « soffiatori »; anche qui bisogna star attenti a non confondere gli uni con gli altri, il che, in mancanza di un esame approfondito, non è sempre facile, perché il loro linguaggio può essere identico; proprio questa possibile confusione è servita talvolta, in questo caso come in altri, a sviare ricerche indiscrete.

Sarebbe tuttavia inammissibile attribuire una specie di priorità o d'anteriorità a qualcosa che è soltanto una forma di contraffazione o di degenerazione; e il Ricolfi sembra ammettere troppo facilmente che un significato profondo abbia potuto essere aggiunto a posteriori a qualcosa che all'origine avrebbe avuto solo un carattere profano. A questo proposito, ci limiteremo a ricordare quanto abbiamo sovente detto sull'origine iniziatica delle scienze e delle arti, il cui carattere propriamente tradizionale andò perso a causa dell'incomprensione di cui abbiamo innanzi parlato; d'altronde, ipotizzare il contrario equivarrebbe ad ammettere un'influenza del mondo profano sul dominio iniziatico, cioè un'inversione dei veri rapporti gerarchici inerenti alla natura stessa delle cose.

Quel che può trarre qui in inganno è constatare che l'imitazione profana fu sempre piú visibile della vera organizzazione dei « Fedeli d'Amore », organizzazione che del resto bisogna guardarsi bene dal concepire alla guisa di una « società », come già spiegammo parlando delle organizzazioni iniziatiche[2]: il fatto che essa sfugga all'indagine degli « storici », non costituisce affatto una prova della sua inesistenza, bensí della sua natura di cosa seria e profonda[3].

[2] Cfr. *Aperçus sur l'Initiation*, Parigi, 1953, 2ª ed.
[3] Facciamo ancora notare, a questo proposito, che non può

Uno dei principali meriti del lavoro del Ricolfi è di fornire nuovi dati sull'esistenza dei «Fedeli d'Amore» nella Francia settentrionale. A questo riguado, particolarmente significativo è il suo interesse per il poco noto poema di Jacques de Baisieux sui «Feudi d'Amore» (identificati ai «feudi celesti» in opposizione di «feudi terrestri»). Anche se le tracce di tale organizzazione sono certamente piú rare in questa regione che nella Linguadoca e nella Provenza[4], non si deve tuttavia dimenticare che, poco tempo dopo, vi fu scritto il *Roman de la Rose*; inoltre, esistettero sempre stretti rapporti tra i «Fedeli d'Amore» e la «Cavalleria del Graal» (alla quale lo stesso Jacques de Baisieux fa una chiara allusione), avvalorati anche dal fatto che Chrestien de Troyes tradusse l'*Ars Amandi* d'Ovidio, che probabilmente ha anch'essa un altro senso oltre a quello letterale (il che non sarebbe sorprendente da parte dell'autore delle *Metamorfosi*). Di certo non tutto è stato detto a proposito della «Cavalleria errante» il cui significato profondo è in stretta relazione con quello dei «viaggi» iniziatici. Non possiamo, per ora, che rimandare il lettore a quanto abbiamo scritto sull'argomento in altre occasioni; diremo solo che l'espressione «cavalieri selvaggi», segnalata dal Ricolfi, meriterebbe già da sola uno studio a sé.

trattarsi affatto d'una «setta»: il dominio iniziatico non è quello della religione, cioè dell'exoterismo, e il formarsi delle «sette» religiose non ha potuto esser qui che un caso di degenerazione profana. Ci dispiace di ritrovare nell'opera del Ricolfi una certa confusione tra questi due dominî, la quale nuoce non poco alla comprensione di ciò di cui realmente si tratta.

[4] È forse per una semplice coincidenza che, nel Compagnonaggio, il «Tour de France» non tocca le regioni settentrionali e comprende unicamente delle città situate a mezzogiorno della Loira, o non si tratta invece di qualcosa la cui origine può essere antichissima ed i cui motivi sono oggi completamente persi di vista?

Vi sono pure cose molto strane nel libro di Andrea, capellano del re di Francia; malauguratamente, esse sono sfuggite al Ricolfi, che le riporta senza vedervi alcunché di straordinario. Su esso si afferma che il palazzo dell'Amore si eleva « nel centro dell'Universo », che tale palazzo ha quattro lati e quattro porte; la porta dell'oriente è riservata al dio, mentre quella del settentrione rimane costantemente chiusa. V'è da notare che il Tempio di Salomone, il quale simboleggia il « Centro del Mondo », ha anche, secondo la tradizione massonica, la pianta a forma di rettangolo, le sue porte s'aprono su tre dei suoi lati, non avendo quello del settentrione alcuna apertura; anche se v'è una leggera differenza (nel primo caso, una porta è chiusa, nell'altro non esiste), il simbolismo è esattamente lo stesso, essendo sempre il settentrione il lato oscuro, quello non illuminato dal sole[5]. Inoltre, l'Amore vi appare sotto le sembianze di un re che porta una corona d'oro; non è rappresentato anche cosí nel grado di « Principe della Mercede » della Massoneria scozzese[6], e non si può quindi affermare che egli è « il re pacifico », che è appunto il significato del nome Salomone? Ma v'è un'altra similitudine ugualmente sorprendente: in diversi poemi e raccolte di fiabe, la « Corte d'Amore » è descritta come composta interamente di uccelli che vi prendono

[5] È il lato dello *yin* nella tradizione cinese, mentre il lato opposto è quello dello *yang*. Questa osservazione potrebbe essere d'aiuto per risolvere la controversa questione della posizione delle due colonne simboliche: quella del settentrione deve normalmente corrispondere al principio femminile e quella del mezzogiorno al principio maschile.

[6] Vedere *L'Esotérisme de Dante*, pagg. 16-19. Lo stesso Ricolfi, in uno dei suoi articoli sul *Corriere Padano*, ha richiamato l'attenzione sul particolare significato dato dai « Fedeli d'Amore » alla parola *Merzè*, la quale sembra esser stata una delle designazioni enigmatiche di tale organizzazione.

la parola di volta in volta; già abbiamo avuto modo di chiarire cosa bisogna intendere per il « linguaggio degli uccelli »[7]. Come si può sostenere che si tratta soltanto d'una pura coincidenza se, come indicammo allora, nel Corano, questo « linguaggio degli uccelli » viene espressamente menzionato proprio a proposito di Salomone? Altre interessanti concordanze sono pure suggerite dal fatto che in questa « Corte d'Amore » le principali parti sono generalmente attribuite all'usignolo e al pappagallo, e ben nota è l'importanza data all'usignolo nella poesia persiana, di cui Luigi Valli ha segnalato i punti di contatto con quella dei « Fedeli d'Amore »; ma forse meno noto è che il pappagallo è il *vâhana* o veicolo simbolico di *Kâma*, cioè dell'Eros indù; tutto ciò non è qualcosa che dà da pensare? E, sempre in tema di simbolismo degli uccelli, non è anche curioso che Francesco da Barberino nei suoi *Documenti d'Amore* rappresenti l'Amore stesso con i piedi di falco o di sparviero, l'uccello emblematico dell'egizio *Horus*, il cui simbolismo è strettamente connesso con quello del « Cuore del Mondo »?[8].

A proposito di Francesco da Barberino, il Ricolfi richiama l'attenzione su di una raffigurazione, di cui ci siamo già occupati[9], costituita da sei coppie di personaggi disposte simmetricamente e da un tredicesimo personaggio androgino posto al centro, rappresentanti chiaramente sette gradi iniziatici; la sua interpretazione differisce da quella di Luigi Valli soltanto per questioni di dettaglio che non ne mutano affatto il

[7] Vedere il nostro articolo su tale argomento in *Le Voile d'Isis*, numero di novembre 1931. Detto articolo costituisce il cap. VII, « La Langue des Oiseaux », di *Symboles de la Scence Sacrée* (N.d.T.).

[8] Charbonneau-Lassay ha dedicato all'argomento uno studio apparso nella rivista *Regnabit*.

[9] Vedere l'articolo *Il linguaggio segreto di Dante e dei « Fedeli d'Amore »*, parte II.

significato essenziale. Troviamo poi anche una riproduzione rappresentante una « Corte d'Amore », nella quale i vari personaggi sono ripartiti su undici gradini; il che non sembra aver particolarmente attirato la sua attenzione; ma se ne può facilmente comprendere l'importanza tenendo presente quanto abbiamo detto, in altra occasione, a proposito della funzione del numero undici in Dante in relazione al simbolismo di certe organizzazioni iniziatiche[10]. Sembra del resto che l'autore dei *Documenti d'Amore* non fosse digiuno di certe conoscenze tradizionali d'un genere molto particolare, come quelle concernenti la spiegazione del significato delle parole mediante lo sviluppo dei loro elementi costitutivi. Si legga infatti attentamente il seguente passo, con il quale egli definisce una delle dodici virtú cui corrispondono le dodici parti della sua opera (questo numero ha una sua ragion d'essere: è uno zodiaco di cui l'Amore è il Sole), e che il Ricolfi cita senza alcun commento: « *Docilitas, data novitiis notitia vitiorum, docet illos ab illorum vilitate abstinere* », non v'è qui qualcosa che ricorda il *Cratilo* di Platone?[11].

[10] *L'Esotérisme de Dante*, pagg. 67-73. Il Ricolfi sembra d'altronde disposto ad ammettere l'esistenza di rapporti tra i « Fedeli d'Amore » e i Templari, anche se vi accenna soltanto per inciso, trattandosi d'una questione al di fuori dell'argomento ch'era suo proposito trattare più particolarmente.

[11] Venendo a un'epoca più recente, ritroviamo un simile metodo, ed impiegato in un modo molto più appariscente nel trattato ermetico di Cesare della Riviera, *Il Mondo magico degli Heroi* (vedere la nostra recensione in *Le Voile d'Isis*, ottobre 1932). Similmente, quando Jacques de Baisieux dice che *a-mor* significa « senza morte », non bisogna subito affermare, come fa il Ricolfi, che si tratta di una « falsa etimologia »: in realtà non è qui questione d'etimologia, ma di un procedimento d'interpretazione paragonabile al *nirukta* della tradizione indú; e pur non avendo letto il poema di Jacques de Basieux, avevamo già noi stessi fornito questa spiegazione, indicando anche la similitudine con le parole sanscrite

Segnaliamo ancora un curioso equivoco in cui incorre il Ricolfi nell'interpretare la figura androgina di Francesco da Barberino, la quale è chiaramente ermetica e non ha assolutamente nulla di « magico ». Egli sostiene che in questo caso si può parlare di « magia bianca », mentre vedrebbe piuttosto della « magia nera » nel caso del *Rebis* di Basilio Valentino, innanzitutto a motivo del drago che, come abbiamo visto[12], rappresenta semplicemente il mondo elementare (che è d'altronde sotto i piedi del *Rebis* e quindi da esso dominato), e poi anche — e qui vien da sorridere — a motivo della squadra e del compasso, e ciò per ragioni che è sin troppo facile indovinare e che sono certamente dettate ben piú da contingenze politiche che da considerazioni d'ordine iniziatico. Infine, siccome il Ricolfi sembra nutrire qualche dubbio sul carattere esoterico della raffigurazione in cui, sotto le spoglie d'una semplice lettera ornata, Francesco da Barberino si è fatto rappresentare in adorazione davanti alla lettera I, ci preme soffermarci sul significato di tale lettera, la quale secondo Dante fu il primo nome di Dio: essa designa propriamente l'« Unità divina », ed è per tale ragione che questo nome è il primo, l'unità dell'essere precedendo necessariamente la molteplicità degli attributi; essa è infatti l'equivalente dello *iod* ebraico, geroglifico del Principio e principio di tutte le altre lettere dell'alfabeto, il cui valore numerico 10 può essere ricondotto all'unità (esso è l'unità sviluppata nel quaternario: $1+2+3+4=10$, o il punto centrale che produce con la sua

a-mara e *a-mrita*, nel nostro primo articolo dedicato ai lavori di Luigi Valli (vedere l'articolo *Il linguaggio segreto di Dante e dei « Fedeli d'Amore »*, parte I,

[12] Vedere l'articolo *Il linguaggio segreto di Dante e dei « Fedeli d'Amore »*, parte II.

espansione il cerchio della manifestazione universale); inoltre la lettera I rappresenta l'unità della numerazione romana a motivo della sua forma, che è una retta, la piú semplice di tutte le forme geometriche (il punto essendo « senza forma »); per di piú, nella lingua cinese, la parola *i* significa « unità » e *Tai-i* è la « Grande Unità », la quale viene simbolicamente situata nella stella polare: ciò è assai significativo se si pensa che la lettera I degli alfabeti occidentali, con la sua forma di retta verticale, è proprio il simbolo dell'« Asse del Mondo », di cui è nota l'importanza che riveste in tutte le dottrine tradizionali[13]: e cosí questo « primo nome di Dio » sta pure a indicare l'anteriorità del simbolismo « polare » rispetto al simbolismo « solare ».

Se abbiamo insistito sopratutto là dove le spiegazioni del Ricolfi risultano chiaramente insufficienti, è perché proprio ciò ci è parso maggiormente opportuno; ma va da sé che sarebbe ingiusto rimproverare a degli specialisti di « storia della letteratura », del tutto impreparati a trattare argomenti appartenenti al dominio dell'esoterismo, di non essere in possesso dei dati necessari per poter individuare e interpretare i simboli iniziatici. Si deve tuttavia riconoscer loro il merito d'aver osato andar contro le opinioni ufficialmente ammesse e le interpretazioni antitradizionali imposte dalla mentalità profana che domina il mondo moderno, ed esser loro grati di mettere a nostra disposizione, esponendo imparzialmente i risultati delle loro ricerche, documenti in cui sia possibile ritrovare quel che

[13] Nella Massoneria operativa, il filo a piombo, simbolo dell'« Asse del Mondo », è sospeso alla stella polare, oppure alla lettera « G » che in questo caso la sostituisce e che, come abbiamo spiegato, è un sostituto dello *iod* ebraico (cfr. *La Grande Triade*, cap. XXV).

è loro sfuggito; non possiamo quindi che augurarci che appaiano altri lavori di questo genere, apportatori di nuovi schiarimenti su una questione cosí misteriosa e complessa come quella delle organizzazioni iniziatiche del medioevo occidentale.

CAPITOLO NONO

IL SANTO GRAAL

Dobbiamo a Arthur Edward Waite un grosso volume sulle leggende del Santo Graal[1], frutto di un notevole lavoro di ricerca, nel quale tutti coloro che si interessano a questa questione potranno trovare un'esposizione completa e metodica del contenuto dei numerosi testi sull'argomento e delle diverse teorie che sono state avanzate per spiegare l'origine e il significato di tali leggende, assai complesse e talvolta persino discordanti in certi loro elementi. V'è da aggiungere che il Waite non ha inteso fare unicamente un lavoro di erudizione, ed anche per ciò va lodato, condividendo completamente il suo giudizio sullo scarso valore di qualsiasi lavoro che non vada oltre tale prospettiva ed il cui interesse può essere soltanto « documentario »; al contrario, egli ha inteso far risaltare il significato reale e « interiore » del simbolismo del Santo Graal e della sua « cerca ». Dobbiamo però dire che è proprio questo aspetto della sua opera a sembrarci il meno soddisfacente; le conclusioni cui arriva sono piuttosto

[1] *The Holy Grail, its legends and symbolism*: London, Rider and Co., 1933.

deludenti soprattutto se si pensa a tutto il lavoro compiuto per pervenirvi e, a proposito di queste, dovremo formulare alcune critiche connesse a questioni che abbiamo già trattato in altre occasioni.

Non crediamo d'offendere il Waite dicendo che il suo libro è un po' *one-sighted* (termine che dobbiamo tradurre con «parziale»?). Forse ciò non è rigorosamente esatto e, in tutti i casi, non intendiamo affermare che lo sia intenzionalmente; si tratta piuttosto di qualcosa connesso a un difetto assai frequente presso coloro che, essendosi «specializzati» in un certo tipo di studi, sono portati a ricondurvi ogni cosa, trascurando ciò che non vi si presta. Che la leggenda del Graal sia cristiana è incontestabile a Waite ha ragione ad affermarlo; ma ciò impedisce necessariamente che essa sia nello stesso tempo anche qualchecos'altro? Quanti hanno coscienza dell'unità fondamentale di tutte le tradizioni non vi vedranno di certo alcuna incompatibilità; senonché l'autore vuol tener conto soltanto di quel che è specificamente cristiano, racchiudendosi così in una forma tradizionale particolare, i cui rapporti con le altre tradizioni, assicurati precisamente dal suo aspetto «interiore», sembrano in tal modo sfuggirgli. Egli non nega l'esistenza di elementi di altra provenienza, probabilmente anteriori al cristianesimo, ché sarebbe andare contro l'evidenza dei fatti, ma gli accorda una ben mediocre importanza e dà l'impressione di considerarli «accidentali», come se fossero venuti ad aggiungersi alla leggenda «dal di fuori» e semplicemente come un prodotto dell'ambiente in cui essa era venuta formandosi. Questi elementi sono da lui riguardati come facenti parte di quel che si è convenuto chiamare il *folk-lore*, e non sempre per una sorta di disprezzo, come l'impiego di tale parola potrebbe far supporre, ma piuttosto per adeguarsi a una specie di «moda» della nostra epoca e senza rendersi sempre conto delle

sue varie implicazioni; non sarà dunque inutile soffermarsi un poco su questo punto.

La concezione stessa del *folk-lore*, com'è intesa abitualmente, si fonda su di un'idea radicalmente falsa, quella che esistano « creazioni del popolo », prodotti spontanei delle masse popolari: evidente appare subito lo stretto rapporto esistente tra una concezione del genere e i pregiudizi « democratici ». È stato giustamente notato che « l'interesse profondo di tutte le cosiddette tradizioni popolari risiede soprattutto nel fatto che esse, all'origine, non sono affatto popolari »[2]; da parte nostra aggiungeremo che esse contengono quasi sempre elementi tradizionali nel vero senso della parola, anche se talvolta appaiono deformati, ridotti o frammentari, o altri elementi aventi pur sempre un valore simbolico reale: tutto ciò è lungi dall'avere un'origine popolare, tuttavia non può dirsi nemmeno d'origine umana. « Popolare » può dirsi unicamente la loro sopravvivenza, quando si tratta di elementi che appartennero a forme tradizionali ormai scomparse; e il termine *folk-lore* assume allora un significato molto simile a quello di « paganesimo », inteso secondo la sua etimologia e senza attribuirgli un contenuto polemico o spregiativo. Il popolo conserva in tal modo, pur senza comprenderli, i resti di tradizioni antiche, risalenti talvolta a un passato cosí lontano e d'impossibile determinazione che si finisce con il relegarlo nell'oscuro dominio della « preistoria »; esso svolge cosí la funzione di una specie di memoria collettiva piú o meno « subcosciente » i cui contenuti hanno un'origine che si situa altrove[3]. Il piú sorprendente è che, ad un attento esa-

[2] LUC BENOIST, *La Cuisine des Anges, une esthétique de la pensée*, Paris, 1932, p. 74.

[3] È questa una funzione essenzialmente « lunare »; v'è pure da notare che in astrologia la massa del popolo corrisponde effettiva-

me, si constaterà che quel che è in tal modo conservato contiene soprattutto, sotto forma piú o meno velata, numerosi dati esoterici, cioè proprio quanto v'è di meno popolare per essenza, e qui si intravede una spiegazione che passiamo a esporre brevemente. Quando una forma tradizionale sta per spegnersi, i suoi ultimi rappresentanti possono benissimo affidare a questa memoria collettiva qualcosa che altrimenti andrebbe irrimediabilmente perduto. È questo il solo mezzo per conservare in certa misura il salvabile; nello stesso tempo, l'incomprensione naturale della massa è una sufficiente garanzia affinché ciò che possedeva un carattere esoterico non vada perso e sopravviva come una sorta di testimonianza del passato per coloro che, in altre epoche, saranno in grado di comprenderlo.

Chiarito questo punto, non vediamo per quale motivo si voglia attribuire senz'altro al *folk-lore* tutto quanto appartiene a tradizioni diverse dal cristianesimo, come se solo quest'ultimo costituisse un'eccezione; tale sembra essere appunto la posizione di Waite quando accetta questa denominazione per gli elementi « precristiani », in particolare quelli celtici, che s'incontrano nelle leggende del Graal. Sotto questo rapporto non v'è una forma tradizionale privilegiata; la sola distinzione da farsi è quella fra le forme scomparse e quelle ancora viventi; e, di conseguenza, tutto il problema si riduce a stabilire se la tradizione celtica aveva realmente cessato d'esistere quando si formarono le leggende di cui è questione. Il che è perlomeno contestabile: da un lato, questa tradizione può essersi conservata piú a lungo di quanto ordinariamente si crede sotto forma di una organizzazione piú o meno nascosta, e dall'altro, le leggende stesse possono essere piú antiche di quanto lo

mente alla luna, il che mette nello stesso tempo in evidenza il suo carattere puramente passivo, incapace d'iniziativa o di spontaneità.

pensino i « critici », non perché esistettero necessariamente dei testi oggi perduti alla cui esistenza noi non crediamo piú dello stesso Waite, ma a motivo di una trasmissione orale che poté mantenersi per parecchi secoli, il che non costituirebbe un fatto eccezionale. Vediamo in ciò il segno di una « congiunzione » fra due forme tradizionali, una antica e l'altra nuova, cioè fra la tradizione celtica e quella cristiana, mediante la quale quel che della prima doveva esser conservato fu in qualche modo incorporato nella seconda, senza dubbio modificandosi in una certa misura nella forma esteriore, attraverso adattamenti e assimilazioni non comportanti tuttavia una trasposizione su di un altro piano, come vorrebbe Waite, perché fra tutte le tradizioni regolari esistono precise equivalenze; si tratta dunque di ben altro che di una semplice questione di « fonti » nel senso in cui l'intendono gli studiosi. L'individuare con esattezza il luogo e la data in cui s'operò tale congiunzione sarebbe difficile e presenterebbe del resto un interesse secondario e quasi unicamente storico; d'altra parte, dovrebbe esser chiaro che non sono, queste, cose di cui si abbiano tracce nei « documenti » scritti. A questo riguardo, la « Chiesa celtica » o « culdea » meriterebbe forse un'attenzione maggiore di quella che il Waite sembra disposto ad accordarle: la sua stessa denominazione dovrebbe già da sola essere un motivo di riflessione. È verosimile che dietro di essa vi fosse qualcosa di un altro ordine, non piú religioso bensí iniziatico, poiché come tutto quel che ha attinenza, con i legami esistenti fra le diverse tradizioni, questa congiunzione si operò necessariamente nel dominio iniziatico o esoterico. L'exoterismo, sia esso religioso o d'altro tipo, non va mai al di là dei limiti della forma tradizionale cui appartiene; quando supera tali limiti non può appartenere a una « Chiesa », anche se questa

può esserne il « supporto » esteriore; su questo punto avremo occasione di ritornare piú avanti.

Ci preme, a questo punto, fare un'osservazione riguardante piú particolarmente il simbolismo. Esistono simboli che sono comuni a forme tradizionali le piú diverse e le piú distanti tra loro, non in conseguenza di « prestiti », che in molti casi sarebbero del tutto impossibili, ma perché tali simboli appartennero in realtà alla Tradizione primordiale da cui tutte queste forme sono direttamente o indirettamente originate: cosí è per il simbolo della coppa, o del vaso. Ma perché, nel caso di tradizioni « precristiane », esso viene inteso come un elemento del *folk-lore*, mentre, soltanto nel cristianesimo, sarebbe un simbolo essenzialmente « eucaristico »? Non si tratta qui di respingere assimilazioni del genere di quelle proposte dal Burnouf o da altri, bensí le interpretazioni « naturalistiche » prive di qualsiasi validità che si sono volute estendere anche al cristianesimo. Bisognerebbe dunque fare al contrario del Waite che, limitandosi a spiegazioni esteriori e superficiali tranquillamente accettate finché il discorso verte sul cristianesimo, vede significati contraddittori e eterogenei là dove si tratta invece di aspetti molteplici d'uno stesso simbolo o delle sue diverse applicazioni; senza subbio il suo giudizio sarebbe stato diverso se non fosse stato impedito dall'idea preconcetta di una specie di eterogeneità del cristianesimo rispetto alle altre tradizioni. Per quel che riguarda la leggenda del Santo Graal, egli respinge, e a ragione, le teorie che si rifanno ai pretesi « dei della vegetazione », ma dispiace che sia molto meno reciso parlando dei Misteri dell'antichità, che con questi « dei » non ebbero mai nulla a che fare, cosí come non ne ebbero con quella invenzione del tutto moderna che è il « naturalismo ». Gli « dei della vegetazione » ed altre storie dello stesso genere sono

esistiti soltanto nella fantasia del Fraser o di altri etnologhi mossi da indubbi propositi antitradizionali.

Sembra che il Waite sia in buona misura influenzato da un certo « evoluzionismo »; tale tendenza risulta particolarmente quando dichiara che quel che importa non è tanto l'origine della leggenda quanto la forma definitiva da essa assunta; e sembra credere che in tale passaggio debbasi ravvisare una specie di progressivo perfezionamento. In realtà, se si tratta di qualcosa avente un carattere veramente tradizionale, tutto deve trovarsi già all'origine; gli sviluppi ulteriori non faranno che renderlo piú esplicito, senza aggiungervi elementi nuovi e provenienti dall'esterno. Waite pare ammettere una specie di « spiritualizzazione » mediante la quale un senso superiore avrebbe potuto innestarsi su qualcosa che all'inizio ne era privo, mentre è proprio l'inverso che generalmente avviene. Tutto ciò ricorda un po' troppo le concezioni profane degli « storici delle religioni ». Un chiaro esempio di questa specie di inversione è dato dall'idea che il Waite si fa dell'alchimia: egli pensa che l'alchimia materiale abbia preceduto l'achimia spirituale, la quale avrebbe fatto la sua apparizione con Khunrath e Boehme. Se egli conoscesse certi trattati arabi di molto anteriori a questi due autori, sarebbe obbligato, e anche basandosi su documenti scritti, a modificare questo suo giudizio; inoltre, poiché egli riconosce che il linguaggio impiegato è lo stesso nei due casi, potremmo domandargli come può essere sicuro che in tale o tal altro testo si tratti di semplici operazioni materiali. La verità è che non sempre si ritenne opportuno dichiarare espressamente che si trattava di altra cosa, la quale doveva appunto essere velata mediante il simbolismo messo in atto; e, se in seguito taluni furono piú espliciti, ciò accadde proprio in concomitanza ad una degenerazione causata dalla presenza di persone che, ignorando il valore dei sim-

boli, prendevano tutto alla lettera e in un senso esclusivamente materiale: tali furono i « soffiatori », precursori della chimica moderna. Ritenere che sia possibile dare a un simbolo un significato che già non possedeva all'inizio, comporta la negazione del simbolismo stesso: esso viene infatti ridotto a qualcosa d'artificiale se non di completamente arbitrario e in tutti i casi a qualcosa di puramente umano. Aderendo a quest'ordine di idee, il Waite giunge al punto di affermare che ciascuno trova in un simbolo ciò che egli stesso vi mette, per cui il suo significato cambierebbe con la mentalità propria di ogni epoca: non è difficile ravvisare qui le teorie « psicologiche » cosí care a gran parte dei nostri contemporanei; non avevamo dunque ragione a parlare di « evoluzionismo »? Piú volte abbiamo detto e non vi insisteremo mai troppo che ogni vero simbolo racchiude in sé tutti i suoi molteplici significati e ciò sin dall'origine, la sua costituzione non essendo il frutto d'una convenzione umana, bensí della « legge di corrispondenza » che collega tra loro tutti i mondi. Che taluni non arrivino a scorgere questi significati o ne vedano soltanto una parte, non vuol dire che essi non vi siano realmente contenuti: tutto dipende dall'orizzonte intellettuale di ognuno; il simbolismo è una scienza esatta e non una sorta di fantasticheria in cui ognuno può dar sfogo alla propria immaginazione.

In quest'ordine di idee, non possiamo quindi riconoscere alcun valore alle « invenzioni poetiche » alle quali il Waite sembra accordare grande importanza; tali invenzioni, lungi dal vertere sull'essenziale, non fanno che celarlo piú o meno volontariamente avvolgendolo con le apparenze ingannatrici della « finzione », giungendo talvolta per la troppa invadenza a nasconderlo completamente, per cui diventa quasi impossibile scoprirne il significato profondo e originario; non è forse

cosí che, presso i Greci, il simbolismo degenerò in «mitologia»? Tale pericolo è da temersi soprattutto quando il poeta stesso non ha coscienza del valore reale dei simboli, ed è questo un caso che potrebbe presentarsi benissimo. L'apologo dell'«asino che porta le reliquie», come in tanti altri casi, trova qui una sua applicazione: il poeta svolgerà allora una funzione analoga a quella del popolo che, come abbiamo visto, può conservare e trasmettere dei contenuti iniziatici a sua insaputa. Il problema riveste qui una particolare importanza e possiamo porci la domanda: gli autori dei romanzi del Graal rientrano in quest'ultimo caso, o furono invece coscienti in una certa misura del senso profondo di ciò che esprimevano? Non è certamente facile rispondere con sicurezza, perché anche qui le apparenze possono ingannare e talvolta, in presenza di un insieme di elementi insignificanti e incoerenti, si è tentati di pensare che l'autore non sapesse di che cosa parlava; ma non è detto che fosse sempre cosí, perché sovente le oscurità e persino le contraddizioni sono volute e i particolari inutili hanno il preciso scopo di distrarre l'attenzione dei profani, cosí com'è per un simbolo celato di proposito in un motivo ornamentale piú o meno complicato. Nel medioevo soprattutto, gli esempi di questo genere abbondano: basta pensare a Dante e ai «Fedeli d'Amore». Il fatto che il senso superiore traspaia meno in Chrestien de Troyes che in Robert de Borron non prova dunque necessariamente che il primo ne fosse meno cosciente del secondo; e ancor piú grave sarebbe pensare che tale senso sia assente nei suoi scritti, incorrendo cosí in un errore paragonabile a quello che si commette attribuendo agli antichi alchimisti preoccupazioni d'ordine unicamente materiale, per il solo fatto che non ritennero opportuno proclamare che la loro scienza era in realtà di natu-

ra spirituale[4]. Inoltre la questione dell'« iniziazione » degli autori dei romanzi ha forse un'importanza minore di quella che si è subito portati a attribuirle, se non altro perché essa non influisce affatto sul modo in cui il soggetto viene presentato: si tratta infatti d'una « esteriorizzazione » di dati esoterici, la quale tuttavia non potrà mai esserne una « volgarizzazione ». Diremo di più: ai fini di questa « esteriorizzazione », un profano può anche aver servito da « porta-parola » ad una organizzazione iniziatica, che l'avrà scelto a questo scopo semplicemente per le sue doti di poeta o di scrittore o per tutt'altro motivo contingente. Dante scriveva in perfetta cognizione di causa; Chrestien de Troyes, Robert de Borron e molti altri furono probabilmente molto meno coscienti di quel che esprimevano e può darsi persino che alcuni non lo fossero affatto; ma ciò, in fondo, importa ben poco, poiché se dietro di loro v'era un'organizzazione iniziatica, qualunque essa fosse, il pericolo d'una deformazione dovuta alla loro incomprensione era in tal modo evitato, potendo tale organizzazione guidarli costantemente a loro insaputa, sia per mezzo di quei suoi membri che fornivano loro gli elementi da incorporare nelle loro opere, sia mediante suggerimenti o influenze di un altro genere, piú sottili e meno « tangibili », ma non per questo meno reali e meno efficaci. È facile comprendere che ciò non ha nulla a che vedere con la cosiddetta « ispirazione » poetica, cosí com'è intesa dai moderni, la quale è soltanto immaginazione pura e semplice, né con la « letteratura » nel senso profano di questa parola; e aggiungeremo subito che non si tratta nemmeno di « misticismo »; quest'ultima osservazione è connessa a una que-

[4] Se il Waite crede, come sembra, che certe cose siano troppo « materiali » per essere intese in un senso superiore, potremmo chiedergli cosa ne pensa, ad esempio, di Rabelais e di Boccaccio.

stione che toccheremo nella seconda parte di questo studio.

* * *

Ci sembra incontestabile che le origini della leggenda del Graal debbano essere poste in relazione alla trasmissione di elementi tradizionali, d'ordine iniziatico, dal druidismo al cristianesimo; siccome tale trasmissione si operò regolarmente, quali che fossero state del resto le modalità, questi elementi passarono a far parte integrante dell'esoterismo cristiano. Su quest'ultimo punto siamo d'accordo con il Waite, al quale sembra invece essergli sfuggito il primo. L'esistenza dell'esoterismo cristiano nel medioevo è una cosa assolutamente certa; numerose ne sono le prove d'ogni genere e i disconoscimenti dovuti all'incomprensione moderna, proveniente sia dai sostenitori del cristianesimo quanto dai suoi avversari non possono nulla contro questa realtà; è questo un argomento che abbiamo trattato in varie occasioni, per cui non è necessario insistervi. Ma tra coloro stessi che ammettono l'esistenza di questo esoterismo, ve ne sono molti che se ne fanno un'idea piú o meno inesatta e, a giudicare dalle sue conclusioni, tale ci sembra pure il caso del Waite; anche qui vi sono alcune confusioni e malintesi che è opportuno chiarire.

Innanzitutto si noti bene che noi diciamo « esoterismo cristiano » e non « Cristianesimo esoterico », infatti non si tratta d'una forma speciale di Cristianesimo, bensí della componente « interiore » della tradizione cristiana; ed è facile capire che non si tratta d'una semplice sfumatura. Inoltre, quando in una forma tradizionale si vogliono distinguere due aspetti, uno esoterico e l'altro exoterico, bisogna aver ben compreso che essi non si riferiscono a uno stesso dominio, come pure che tra loro non può esservi conflitto od opposizione di sor-

ta; in particolare, quando l'exoterismo assume una forma specificamente religiosa, come in questo caso, l'esoterismo corrispondente, pur basandosi su di esso, non ha nulla a che vedere con il dominio della religione, situandosi in un ordine totalmente differente; questo esoterismo non può quindi in nessun caso essere rappresentato da « Chiese » o da « sette », le quali per definizione stessa sono sempre « religiose », dunque exoteriche. Certe « sette » poterono nascere da una confusione tra i due domini, e da un'infelice « esteriorizzazione » di dati esoterici mal compresi e mal applicati; al contrario, le vere organizzazioni iniziatiche, mantenendosi strettamente sul loro proprio terreno, sono necessariamente estranee a deviazioni del genere e la loro stessa « regolarità » le obbliga a riconoscere soltanto tutto ciò che presenta un carattere d'ortodossia, anche nell'ordine exoterico. Dovrebbe dunque essere evidente che coloro che vogliono attribuire alle « sette » quel che è di competenza dell'esoterismo o dell'iniziazione, indirizzano le loro ricerche in una direzione che conduce alle peggiori confusioni. Se in qualche « setta » si trovano elementi che sembrano di natura esoterica, non si dovrà concludere che essi abbiano là la loro origine, ma che sono stati invece utilizzati in un senso contrario al loro vero significato.

Chiarito questo punto, certe apparenti difficoltà possono essere subito superate, o meglio, ci si accorge che in fondo non esistono. Cosí non è il caso di chiedersi, quale può essere, rispetto all'ortodossia cristiana intesa nel senso ordinario, il valore di una linea di trasmissione al di fuori della « successione apostolica », come lo è appunto quella di cui si fa menzione in certe versioni della leggenda del Graal; se si tratta di una gerarchia iniziatica, la gerarchia religiosa non è in alcun modo infirmata dalla sua esistenza, che del resto non è tenuta a riconoscere « ufficialmente », se cosí si può dire, poiché

la sua giurisdizione si esercita legittimamente soltanto nel campo religioso. Per cui quando si parla d'una formula segreta relativa al compimento di certi riti, vi è, dobbiamo ben dirlo, una singolare ingenuità a domandarsi se la perdita o l'omissione di questa formula non faccia sí che venga messa in dubbio la validità della celebrazione della messa; la messa, cosí com'è, è un rito religioso, mentre un tempo si trattava di un rito iniziatico; ciascuno ha un valore nel suo ordine, e anche se entrambi hanno in comune un carattere « eucaristico », tale distinzione rimane pur sempre essenziale, cosí come il fatto che un medesimo simbolo possa essere interpretato nello stesso tempo secondo una prospettiva exoterica o esoterica non impedisce che queste rimangano ben distinte e trovino applicazione in domini del tutto differenti: quali che possano essere talvolta le rassomiglianze esteriori, che si spiegano d'altronde con certe corrispondenze, la portata e lo scopo dei riti iniziatici sono tutt'altro che quelli dei riti religiosi. A maggior ragione, non è il caso d'indagare se la suddetta misteriosa formula possa esser identificata con una formula in uso in tale o talaltra Chiesa in possesso d'un rituale piú o meno speciale: innanzitutto, dal momento che si tratta di Chiese ortodosse, le varianti del rituale sono del tutto secondarie e non possono assolutamente riguardare alcunché d'essenziale; inoltre, questi differenti rituali non possono che appartenere al dominio della religione ed essere perfettamente equivalenti, per cui il preferirne uno o l'altro non può di certo condurre a una maggiore comprensione del punto di vista iniziatico; quante ricerche e inutili discussioni si risparmierebbero se prima di tutto si avessero idee chiare sui princípi!

Che gli scritti riguardanti la leggenda del Graal provengano direttamente o indirettamente da un'organizzazione iniziatica non significa affatto che costituiscano

un rituale d'iniziazione, come alcuni hanno bizzarramente ipotizzato; il curioso è che una simile ipotesi, almeno a nostra conoscenza, non è mai stata avanzata nei confronti di opere che descrivono molto piú chiaramente un processo iniziatico, come la *Divina Commedia* o il *Roman de la Rose*; mentre dovrebbe essere evidente che tutti gli scritti che presentano un carattere esoterico non sono per questo dei rituali. Il Waite respinge giustamente tale ipotesi e ne espone i motivi: uno di questi è il fatto che il preteso recipiendario ha sempre da porre una domanda, invece di dover rispondere alle domande dell'iniziatore, come di norma avviene; da parte nostra, aggiungeremo che le divergenze esistenti tra le varie versioni della leggenda sono incompatibili con la natura d'un rituale, il quale deve possedere una forma ben definita e immutabile; ma perché ciò dovrebbe impedire che la leggenda del Graal si ricolleghi, a qualche altro titolo, a quelli che Waite chiama *Instituded Mysteries* e che noi chiameremmo piú semplicemente organizzazioni iniziatiche? L'idea che egli se ne fa è un po' troppo angusta e sotto molti aspetti inesatta: da un lato, sembra considerarle come qualcosa di quasi esclusivamente « cerimoniale », il che notiamo per inciso — è un modo di pensare tipicamente anglosassone —; dall'altro, incorrendo in un errore assai diffuso, da noi già sovente denunciato, se le immagina come una sorta di « società »; in effetti alcune hanno finito con l'assumere una forma del genere, ma soltanto in conseguenza d'una degenerazione del tutto moderna. Indubbiamente l'autore deve aver conosciuto per esperienza diretta un discreto numero di quelle associazioni pseudo-iniziatiche che pullulano oggi in Occidente; anche se sembra esserne stato piuttosto deluso, egli è rimasto in un certo modo influenzato da quanto ha avuto occasione di osservare; senonché, non riuscendo a distinguere l'autentica iniziazione dalla

pseudo-iniziazione, finisce con l'attribuire alle organizzazioni iniziatiche le caratteristiche proprie delle contraffazioni con cui si è trovato in contatto. Un tale equivoco comporta ancora altre conseguenze che, come vedremo, condizioneranno le conclusioni stesse del suo studio.

È infatti evidente che tutto ciò che appartiene al dominio iniziatico non può in alcun modo rientrare in un quadro cosí ristretto come quello offerto da « società » simili a quelle moderne; per cui, quando il nostro non trova piú nulla che rassomigli in qualche modo alle sue « società », non sa piú come districarsi ed arriva al punto d'ammettere la fantastica ipotesi dell'esistenza d'una iniziazione indipendente dalle organizzazioni iniziatiche e da una regolare trasmissione; ma questo è un argomento che è già stato trattato in altri nostri scritti[5] e non possiamo far di meglio che rimandarvi il lettore. Sta di fatto che, al di fuori di tali « società », egli non intravvede altra possibilità che quella di qualcosa di vago e d'indefinito che chiama « Chiesa segreta » o « Chiesa interiore » adottando espressioni di mistici quali Eckartshausen e Lapukine, nelle quali proprio la parola « Chiesa » sta ad indicare che ci si trova ricondotti puramente e semplicemente alla prospettiva religiosa, o ancor peggio, a una di quelle varietà piú o meno aberranti in cui il misticismo tende spontaneamente a svilupparsi quando sfugge al controllo d'una rigorosa ortodossia. Waite è infatti di quelli, malauguratamente numerosi alla nostra epoca, che per motivi diversi confondono il misticismo con l'iniziazione ed arriva a parlare indifferentemente dell'uno e dell'altra, considerandoli quasi dei sinonimi, mentre in realtà sono tra loro incompatibili. Quel che egli crede essere l'iniziazione si riduce in definitiva a una semplice « e-

[5] Cfr. *Aperçus sur l'Initiation*, Paris, 1953, 2ª ed.

sperienza mistica »; ci domandiamo perfino se, in fondo, egli non concepisca tale « esperienza » come qualcosa di « psicologico », il che ci ricondurrebbe a un livello inferiore di quello del misticismo inteso nel suo senso proprio, perché i veri stati mistici, a dispetto di tutte le teorie moderne del genere di quelle di cui William James è il piú noto rappresentante, si situano completamente al di fuori del dominio della psicologia. Quanto agli stati interiori la cui realizzazione appartiene all'ordine iniziatico, essi non sono affatto stati psicologici e neppure stati mistici; sono qualcosa di molto piú profondo e nello stesso tempo non sono di quelle cose di cui si possa dire da dove vengono e che cosa siano esattamente, ma implicano invece una conoscenza esatta e una tecnica precisa, in cui il sentimentalismo e l'immaginazione non hanno parte alcuna. La trasposizione delle verità d'ordine religioso nell'ordine iniziatico non implica per nulla un loro svanire nelle nuvole d'un « ideale »; consiste invece nel penetrarne il senso piú profondo e nel contempo piú « positivo », allontanando tutto ciò che impedisce o limita la visione intellettuale dell'umanità ordinaria. A dire il vero, in una concezione come quella di Waite non si ha una trasposizione, ma tutt'alpiú, se si vuole un prolungamento o una estensione in senso « orizzontale », poiché tutto ciò che è misticismo resta pur sempre incluso nel dominio religioso; e per andar oltre, ci vuol ben altro che un'aggregazione a una « Chiesa », sia pure con la qualifica di « interiore », soprattutto perché, da quanto sembra, essa ha un'esistenza puramente « ideale », o per esprimerci in termini piú precisi, si può dire che è soltanto un'organizzazione immaginaria.

Non è certamente seguendo quest'ordine d'idee che si può cogliere il « segreto del Santo Graal », né qualsiasi altro segreto iniziatico; per sapere dove si trova tale segreto, occorre aver presente l'esistenza, per nulla

immaginaria, dei centri spirituali di cui abbiamo avuto modo di parlare esplicitamente nel nostro studio sul *Re del Mondo*. Ci limiteremo, a questo proposito, ad osservare che talvolta il Waite sfiora argomenti la cui portata sembra sfuggirgli completamente; in diverse occasioni gli capita di parlare di cose « sostituite »: si tratta di parole o oggetti simbolici che possono riferirsi sia ai vari centri iniziatici secondari, in quanto immagini o riflessi del Centro supremo, sia alle successive fasi di « oscuramento » che in conformità alle leggi cicliche si produsse gradualmente nella manifestazione di questi centri nei confronti del mondo esteriore. D'altronde il primo di questi due casi rientra in un certo modo nel secondo, perché la costituzione stessa di tali centri secondari, corrispondenti alle varie forme tradizionali, costituisce già un primo sintomo di oscuramento rispetto alla Tradizione primordiale; da quel momento il Centro supremo non è piú in contatto diretto con il mondo esteriore, anche se un legame è pur sempre assicurato dai centri secondari. Se uno di questi scompare, si può dire che viene in qualche modo riassorbito nel Centro supremo, di cui esso era un'emanazione; anche qui, del resto, può riscontrarsi una certa gradualità. Può accadere infatti che un centro diventi soltanto piú nascosto e di difficile accesso, e ciò può essere indicato dal medesimo simbolismo che ne rappresenta la totale scomparsa, comportando ogni ritrarsi dall'esteriore un ritorno in misura corrispondente verso il Principio. Il che ci riporta al simbolismo stesso della scomparsa finale del Graal: che esso sia stato elevato in Cielo, secondo certe versioni, o che sia stato portato nel « Regno del Prete Gianni », secondo altre, sta a significare esattamente la medesima cosa, ma il Waite è ben lungi dal sospettarlo [6]. Si tratta infatti d'un

[6] Dopo aver osservato che una lettera attribuita al Prete Gian-

ritrarsi causato dallo stato del mondo in una certa epoca, o piú esattamente, di quella parte del mondo in relazione con la forma tradizionale che qui consideriamo; questo ritrarsi riguarda del resto soltanto la componente esoterica della tradizione, mentre quella exoterica si è conservata senza subire apparenti mutamenti; ma è precisamente dalla componente esoterica che sono stabiliti e conservati i legami effettivi e coscienti con il Centro supremo. Ciò nonostante, fin quando questa forma tradizionale rimane vivente, qualcosa deve necessariamente sussistere, ma in qualche modo invisibilmente; altrimenti vorrebbe dire che lo « spirito » se n'è completamente ritratto e che rimane solo piú un corpo morto. La leggenda dice che il Graal non fu piú visibile come prima, non è detto però che nessuno l'abbia piú visto; certamente, almeno in linea di principio, è sempre presente per coloro che sono « qualificati »; questi sono diventati tuttavia sempre piú rari e costituiscono solo piú un'infima eccezione; ma, dall'epoca in cui si dice che i Rosa-Croce si ritirarono in Asia — s'intenda ciò letteralmente o simbolicamente — quali possibilità di pervenire all'iniziazione effettiva possono costoro trovare ancora nel mondo moderno?

ni risulta chiaramente apocrifa, il Waite arriva alla conclusione che non sia mai esistito: questa sua argomentazione è se non altro singolare. Anche la questione delle relazioni tra la leggenda del Graal e l'Ordine del Tempio è da lui trattata in modo piuttosto sommario e pare che egli abbia, inconsciamente senza dubbio, una certa fretta di scartare proprio gli elementi più significativi e inconciliabili con il suo « misticismo »; dobbiamo anche dire che, in generale, le versioni tedesche della leggenda ci sembrano meritare una attenzione ben maggiore di quella che egli le accorda.

CAPITOLO DECIMO

IL SACRO CUORE E LA LEGGENDA DEL SANTO GRAAL

Nel suo articolo "Iconographie ancienne du Coeur de Jésus", Charbonneau-Lassay segnala molto giustamente, in collegamento con quella che si potrebbe chiamare 'la preistoria del Cuore eucaristico di Gesù', la leggenda del Santo Graal, scritta nel secolo XII, ma assai anteriore per le sue origini, poichè essa è in realtà un adattamento cristiano di antichissime tradizioni celtiche. L'idea di questo accostamento ci era già venuta in occasione dell'articolo precedente, estremamente interessante dal punto di vista in cui ci poniamo, intitolato "Le Coeur humain et la notion du Coeur de Dieu dans la religion de l'ancienne Egypte", di cui richiameremo il brano seguente: "Nei geroglifici, scrittura sacra ove spesso l'immagine della cosa rappresenta la parola stessa che la designa, il cuore fu nondimeno raffigurato con un solo emblema: il vaso. Il cuore dell'uomo non è infatti il vaso in cui la sua vita si elabora continuamente con il suo sangue? ". Appunto il vaso, preso come simbolo del cuore e che si sostituisce ad esso nell'ideografia egiziana, ci aveva fatto pensare immediatamente al Santo Graal, tanto più che in quest'ultimo, oltre al senso generale del simbolo (considerato d'altronde nello stesso tempo sotto i suoi due aspetti divino e umano), vediamo ancora una relazione speciale e assai più diretta con il Cuore medesimo di Cristo.

Effettivamente, il Santo Graal è la coppa che contiene il prezioso sangue di Cristo, e lo contiene addirittura due volte, poichè essa servì dapprima alla Cena, ed in seguito Giuseppe d'Arimatea vi raccolse il sangue e l'acqua che sgorgavano dalla ferita aperta dalla lancia del centurione nel fianco del Redentore. Questa coppa si sostituisce dunque in qualche modo al Cuore di Cristo come ricettacolo del suo sangue, ne prende per così dire il posto e ne diviene come un equivalente simbolico; e non è ancora più notevole, in queste condizioni, che il vaso sia già stato anticamente un emblema del cuore? D'altronde, la coppa, sotto una forma o sotto un'altra, svolge, al pari del cuore stesso, un ruolo assai importante in molte tradizioni antiche; e senza dubbio era così in particolare presso i Celti, giacchè da essi è venuto ciò che costituì il fondo stesso o almeno la trama della leggenda del Santo Graal. E' increscioso che non si possa sapere con molta precisione qual era la forma di questa tradizione anteriormente al cristianesimo, come succede del resto per tutto ciò che concerne le dottrine celtiche, per le quali l'insegnamento orale fu sempre l'unico modo di trasmissione usato; ma vi è d'altra parte una sufficiente concordanza perchè si possa almeno essere informati sul senso dei principali simboli che vi figuravano, e questo è insomma quel che c'è di più essenziale.

Ma torniamo alla leggenda sotto la forma in cui ci è pervenuta; quel che dice dell'origine stessa del Graal è assai degno di attenzione: questa coppa sarebbe stata intagliata dagli angeli in uno smeraldo staccatosi dalla fronte di Lucifero al momento della sua caduta. Tale smeraldo richiama in modo sorprendente l'"urnâ', la perla frontale che, nell'iconografia indù, occupa spesso il posto del terzo occhio di Shiva, rappresentando quel che si può chiamare il 'senso dell'eternità'. Questo accostamento ci sembra più adatto di qualsiasi altro ad illuminare perfettamente il simbolismo del Graal; e si può persino coglierví

una relazione di più con il cuore, che è, per la tradizione indù come per molte altre, ma forse più chiaramente ancora, il centro dell'essere integrale, e al quale, di conseguenza, tale 'senso dell'eternità' dev'essere direttamente ricollegato.

E' detto poi che il Graal fu affidato ad Adamo nel Paradiso terrestre, ma che, alla sua caduta, Adamo lo perse a sua volta, dal momento che non poté portarlo con sé quando fu cacciato dall'Eden; e anche questo diventa assai chiaro con il senso che abbiamo appena indicato. L'uomo, allontanato dal suo centro originale dalla propria colpa, si trovava ormai rinchiuso nella sfera temporale; non poteva più raggiungere il punto unico da cui tutte le cose sono contemplate sotto l'aspetto dell'eternità. Il Paradiso terrestre, infatti, era veramente il 'Centro del Mondo', dovunque assimilato simbolicamente al Cuore divino; e non si può dire che Adamo, finchè fu nell'Eden, viveva realmente nel Cuore di Dio?

Quanto segue è più enigmatico: Seth ottenne di rientrare nel Paradiso terrestre e poté così recuperare il prezioso vaso; ora, Seth è una delle figure del Redentore, tanto più che il suo stesso nome esprime le idee di fondamento, di stabilità, e annuncia in qualche modo la restaurazione dell'ordine primordiale distrutto dalla caduta dell'uomo. C'era dunque fin da allora almeno una restaurazione parziale, nel senso che Seth e quelli che dopo di lui possedettero il Graal potevano per ciò stesso istituire, da qualche parte sulla terra, un centro spirituale che era come un'immagine del Paradiso perduto. La leggenda, d'altronde, non dice dove né da chi il Graal fu conservato fino all'epoca di Cristo, né come fu assicurata la sua trasmissione, ma l'origine celtica che le si riconosce deve probabilmente lasciare intendere che i druidi vi ebbero parte e devono essere annoverati fra i conservatori regolari della tradizione primordiale. In ogni caso, non sembra che si possa mettere in dubbio l'esistenza di un tale cen-

tro spirituale, o anche di parecchi, simultaneamente o successivamente, qualunque cosa si debba pensare della loro localizzazione; quel ch'è da notare è che si applicò sempre e dappertutto a questi centri, tra le altre designazioni, quella di 'Cuore del Mondo', e che, in tutte le tradizioni, le descrizioni che a essi si riferiscono sono basate su un identico simbolismo, che è possibile seguire fin nei particolari più precisi. Questo non mostra forse a sufficienza che il Graal, o ciò che viene così rappresentato, aveva già, anteriormente al cristianesimo, anzi in ogni tempo, un legame fra i più stretti con il Cuore divino e con l'Emmanuel, vogliamo dire con la manifestazione, virtuale o reale a seconda delle epoche, ma sempre presente, del Verbo eterno nel seno dell'umanità terrestre?

Dopo la morte di Cristo, il Santo Graal fu, secondo la leggenda, trasportato in Gran Bretagna da Giuseppe d'Arimatea e da Nicodemo; comincia allora a svolgersi la storia dei Cavalieri della Tavola rotonda e delle loro imprese, che non intendiamo seguire qui. La Tavola rotonda era destinata a ricevere il Graal quando uno dei cavalieri fosse riuscito a conquistarlo e l'avesse portato dalla Gran Bretagna in Armorica; e questa tavola è anch'essa un simbolo verisimilmente antichissimo, uno di quelli che furono associati all'idea dei centri spirituali a cui abbiamo appena alluso. La forma circolare della tavola è d'altronde legata al 'ciclo zodiacale' (ancora un simbolo che meriterebbe di essere studiato più specificamente) per la presenza attorno ad essa di dodici personaggi principali, particolarità che si ritrova nella costituzione di tutti i centri in questione. Stando così le cose, non si può forse vedere nel numero dei dodici Apostoli una traccia, fra moltissime altre, della perfetta conformità del cristianesimo alla tradizione primordiale, alla quale il nome di 'precristianesimo' converrebbe tanto esattamente? E, d'altra parte, a proposito della Tavola rotonda, abbiamo osservato una strana concordanza nelle rivelazioni simboliche fatte a

Marie de Vallées, ove è menzionata "una tavola rotonda di diaspro, che rappresenta il Cuore di Nostro Signore", nello stesso tempo in cui si tratta di "un giardino che è il Santo Sacramento dell'altare", e che, con le sue "quattro fontane d'acqua viva", si identifica misteriosamente al Paradiso terrestre; non è ancora una conferma abbastanza sorprendente e inattesa dei rapporti che segnalavamo sopra?

Naturalmente, queste note troppo rapide non potrebbero avere la pretesa di costituire uno studio completo su una questione così poco conosciuta; dobbiamo limitarci per il momento a fornire delle semplici indicazioni, e ci rendiamo ben conto che vi si trovano delle considerazioni suscettibili, sulle prime, di sorprendere un poco coloro che non sono familiarizzati con le tradizioni antiche e con i loro consueti modi d'espressione simbolica; ma ci riserviamo di svilupparli e giustificarli più ampiamente in seguito, in articoli in cui pensiamo di poter affrontare anche molti altri punti non meno degni di interesse.

Intanto menzioneremo ancora, per quel che concerne la leggenda del Santo Graal, una strana complicazione di cui non abbiamo tenuto conto fin qui: per una di quelle assimilazioni verbali che svolgono spesso nel simbolismo un ruolo non trascurabile, e che d'altronde hanno forse ragioni più profonde di quanto ci s'immaginerebbe a prima vista, il Graal è a un tempo un vaso (grasale) e un libro (gradale o graduale). In alcune versioni, i due sensi si trovano anche strettamente collegati, poichè il libro diviene allora un'iscrizione tracciata da Cristo o da un angelo sulla coppa stessa. Non intendiamo attualmente trarre da ciò alcuna conclusione, benchè vi siano dei collegamenti facili a stabilirsi con il 'Libro della Vita' e con certi elementi del simbolismo apocalittico.

Aggiungiamo che la leggenda associa al Graal altri oggetti, e in particolare una lancia, che, nell'adattamento cristiano non è altro che la lancia del centurione Longino;

ma quel che è assai curioso è la preesistenza di questa lancia o di qualche suo equivalente come simbolo in qualche modo complementare alla coppa nelle tradizioni antiche. D'altra parte, presso i Greci, si riteneva che la lancia di Achille guarisse le ferite che causava; la leggenda medievale attribuisce precisamente la stessa virtù alla lancia della Passione. E questo ci richiama un'altra somiglianza dello stesso genere: nel mito di Adone (il cui nome, del resto significa "il Signore"), allorchè l'eroe viene colpito mortalmente dal grifo di un cinghiale (che sostituisce qui la lancia), il suo sangue, spandendosi a terra, fa nascere un fiore; ora, Charbonneau in "Regnabit" ha segnalato "un ferro da ostie, del secolo XII, dove si vede il sangue delle piaghe del Crocifisso cadere in goccioline che si trasformano in rose, e la vetrata del secolo XIII della cattedrale d'Angers in cui il sangue divino, che cola in ruscelli, sboccia pure sotto forma di rose". Avremo fra poco da riparlare del simbolismo floreale, considerato sotto un profilo un poco differente; ma, quale che sia la molteplicità di sensi che presentano quasi tutti i simboli, tutto ciò si completa e si armonizza perfettamente, e questa stessa molteplicità, lungi dall'essere un inconveniente o un difetto, è, al contrario, per chi sa comprenderla, uno dei vantaggi principali di un linguaggio assai meno strettamente limitato del linguaggio ordinario.

Per concludere queste note, indicheremo alcuni simboli che, in varie tradizioni, si sostituiscono talora a quello della coppa, e gli sono identici nel fondo; ciò non significa uscire dal nostro tema, dal momento che il Graal stesso, come si può facilmente rendersi conto da tutto quanto abbiamo detto, non ha all'origine altro significato se non quello che ha il vaso sacro dovunque lo si incontri, e che ha in particolare, in Oriente, la coppa sacrificale contenente il 'Soma' vedico (o lo 'Haoma' mazdeo), straordinaria 'prefigurazione' eucaristica sulla quale torneremo forse in altra occasione. Ciò che il 'Soma' raffigu-

ra propriamente, è la 'bevanda dell'immortalità' (l'Amritâ degli Indù, l'Ambrosia dei Greci, due parole etimologicamente simili), che conferisce o restituisce, a coloro che la accolgono con le disposizioni richieste, quel 'senso dell'eternità' di cui s'è trattato precedentemente.

Uno dei simboli di cui vogliamo parlare è il triangolo con la punta diretta verso il basso; è una specie di rappresentazione schematica della coppa sacrificale, e lo si trova a questo titolo in certi 'yantra' o simboli geometrici dell'India. D'altra parte, è assai degno di nota dal nostro punto di vista il fatto che la medesima figura sia anche un simbolo del cuore, di cui riproduce d'altronde la forma semplificandola; il 'triangolo del cuore' è un'espressione corrente nelle tradizioni orientali. Questo ci porta a una osservazione che ha anch'essa il suo interesse: e cioè che la raffigurazione del cuore inscritto in un triangolo così disposto non ha in sé nulla che non sia assolutamente legittimo, si tratti del cuore umano o del Cuore divino, e che essa è pure abbastanza significativa quando la si riferisce agli emblemi usati da un certo ermetismo cristiano del Medioevo, le cui intenzioni furono sempre pienamente ortodosse. Se si è voluto talvolta, nei tempi moderni, attribuire a una tale rappresentazione un senso blasfemo, ciò si deve al fatto che è stato alterato, coscientemente o no, il significato originario dei simboli, fino a capovolgere il loro valore normale; è un fenomeno questo di cui si potrebbero citare numerosi esempi, e che trova d'altronde la sua spiegazione nel fatto che certi simboli sono effettivamente suscettibili di una doppia interpretazione e hanno quasi due facce opposte. Il serpente, per esempio, e anche il leone, non significano ugualmente, secondo i casi, il Cristo e Satana? Non possiamo pensare di esporre qui a questo proposito una teoria generale che ci condurrebbe assai lontano; ma si comprenderà che vi è in ciò qualcosa che rende molto delicato l'uso dei simboli, e anche che questo punto richiede un'attenzione tutta speciale allor-

chè si tratta di scoprire il senso reale di certi emblemi e di tradurli correttamente.

Un altro simbolo che equivale frequentemente a quello della coppa, è un simbolo floreale: il fiore, infatti, non evoca forse con la sua forma l'idea di un 'ricettacolo', e non si parla del 'calice' di un fiore? In Oriente, il fiore simbolico per eccellenza è il loto; in Occidente, è più spesso la rosa a svolgere l'identico ruolo. Non vogliamo dire, beninteso, che tale sia l'unico significato di quest'ultima, come pure del loto, dato che, al contrario, ne indicavamo noi stessi un altro in precedenza; ma lo vedremmo volentieri nel disegno ricamato su quella cartagloria dell'abbazia di Fontevrault dove la rosa è collocata ai piedi di una lancia lungo la quale piovono gocce di sangue. Questa rosa vi appare associata alla lancia esattamente come lo è altrove la coppa, e sembra proprio raccogliere le gocce di sangue piuttosto che provenire dalla trasformazione di una di esse; ma, del resto, i due significati si completano molto più di quanto non si oppongano, dal momento che le gocce, cadendo sulla rosa, la vivificano e la fanno sbocciare. E' la 'rugiada celeste', secondo la figura così spesso impiegata in relazione all'idea della Redenzione, o alle idee connesse di rigenerazione e di resurrezione; ma pure questo richiederebbe lunghe spiegazioni, quando anche ci limitassimo a mettere in rilievo la concordanza delle diverse tradizioni riguardo a quest'altro simbolo.

D'altra parte, poichè è stato fatto riferimento alla Rosa-Croce a proposito del sigillo di Lutero, diremo che quest'emblema ermetico fu dapprima specificamente cristiano, quali che siano le false interpretazioni più o meno 'naturalistiche' che ne sono state date a partire dal secolo XVIII; e non è forse degno di nota che la rosa vi occupi, al centro della croce, proprio il posto del Sacro Cuore? Al di fuori delle rappresentazioni in cui le cinque piaghe del Crocifisso sono raffigurate da altrettante rose, la rosa centrale, quand'è sola, può benissimo identificarsi

con il Cuore stesso, con il vaso che contiene il sangue, che è il centro della vita e anche il centro dell'essere intero.

C'è ancora almeno un altro equivalente simbolico della coppa: è la falce lunare; ma questa, per essere convenientemente spiegata, esigerebbe degli sviluppi del tutto estranei al tema del presente studio; la menzioneremo soltanto per non trascurare totalmente nessun lato della questione.

Da tutti i collegamenti che abbiamo appena segnalato, trarremo già una conseguenza che speriamo di poter rendere ancora più manifesta in seguito: quando si trovano dappertutto concordanze tali, non vi è forse più che un semplice indizio dell'esistenza di una tradizione primordiale? E come spiegare che, la maggior parte delle volte, coloro stessi che si credono obbligati ad ammettere in teoria questa tradizione primordiale non vi pensano più in seguito e ragionano di fatto esattamente come se non fosse mai esistita, o almeno come se nulla se ne fosse conservato nel corso dei secoli? Se si vuol riflettere bene a quel che c'è di anormale in un simile atteggiamento, si sarà forse meno disposti a meravigliarsi di certe considerazioni che, in verità, sembrano strane solo in virtù delle abitudini mentali proprie alla nostra epoca. D'altronde, basta cercare un po', a condizione di non avere in ciò alcun partito preso, per scoprire da ogni parte le tracce di questa unità dottrinale essenziale, la cui coscienza ha potuto talora oscurarsi nell'umanità, ma che non è mai scomparsa interamente; e, mano a mano che si procede in questa ricerca, i punti di confronto si moltiplicano quasi da soli e nuove prove appaiono a ogni istante; certo, il 'Quaerite et invenietis' del Vangelo non è parola vana.

Parte prima

1. *A proposito delle lingue sacre* 9

2. *Cristianesimo e iniziazione I* 15

3. *Cristianesimo e iniziazione II* 27

Parte seconda

4. *I guardiani della terra santa* 37

5. *Il linguaggio segreto di Dante e dei "fedeli d'amore" I* 51

6. *Il linguaggio segreto di Dante e dei "fedeli d'amore" II* 69

7. *Nuove considerazioni sul linguaggio segreto di Dante* 81

8. *"Fedeli d'amore" e "corti d'amore"* 89

9. *Il santo Graal* 99

10. *Il sacro cuore e la leggenda del santo Graal* 117